ANDREI OIȘTEANU

MOTIVE ȘI SEMNIFICAȚII MITO-SIMBOLICE

ÎN CULTURA TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ

• U N I V E R S I T A S •

EDITURA MINERVA

ANDREI OIȘTEANU

MOTIVE ȘI SEMNIFICAȚII MITO-SIMBOLICE ÎN CULTURA TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ

ANDREI OIŞTEANU

MOTIVE ŞI SEMNIFICAŢII MITO-SIMBOLICE ÎN CULTURA TRADIŢIONALĂ ROMÂNEASCĂ



EDITURA MINERVA
Bucureşti, 1989

Ilustrațiile de la paginile 75, 235 și 297
au fost realizate, după originale, de Adrian Șuștea

ISBN 973-21-0161-x

Pentru Amana

CUVÎNT ÎNAINTE

Reconstituirea unei mitologii pre- și proto-române ridică unele dificultăți greu de depășit, printre care lipsa izvoarelor scrise autohtone și pierderea unor cărți — cu referiri sigure sau probabile la mitologia geto-dacă și daco-romană — scrise de autori greci sau romani (Poseidonios, Criton, Dio Chrysostomus, Appian, Arian ș.a.). Pe de altă parte, informațiile referitoare la geto-daci provenite de la autori antici sînt relativ sărace, cîteodată ambigue sau contradictorii, fiind culese la a doua sau la a treia mînă. Chiar și informațiile despre geți (atît de importante și de controversate), consemnate de Herodot, au fost culese de acesta „de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont“, dar, se pare, nu de la cetățenii greci rezidenți în Tomis, Histria sau Calatis (zonă getică), ci de la cei din Olbia (zonă scitică) și din Apollonia Pontică (zonă sud-tracică) — două dintre probabilele escale ale părintelui istoriei în periplul său pontic (1).

Situația devine și mai acută atunci cînd e vorba de a reconstitui credințele mitice și practicile magico-rituale ale geto-dacilor pentru că, pe de o parte, acestea — fiind tainice — ajungeau cu greu și fragmentar la cunoștința străinilor și, pe de altă parte, aceștia din urmă — neputînd recepta adevăratele semnificații ale unor credințe și rituri specifice, străine de mentalitatea lor mito-religioasă — fie că omiteau să le relateze, fie că le „înghesuiau“, mai mult sau mai puțin forțat, între coordonatele mentalității lor proprii.

Nu sînt acestea singurele dificultăți, dar ar fi totuși absurd și ineficient să rămînem la stadiul deplîngerii situației; abordarea inter- și pluri-disciplinară a problemelor este în măsură să ne scoată din impas. Informațiile (atîtea cîte sînt), cu-

prinse în izvoarele antice (corect traduse și interpretate), pot fi coroborate cu datele oferite de arheologi, antropologi, istorici, lingviști, paleoetnologi etc. De asemenea, ni se pare a fi profitabilă abordarea mitologiei române în context universal, dar nu cu uneltele comparativismului mecanic — boala copilăriei etnologiei —, ci prin raportarea orientativă la alte mitologii și prin folosirea prudentă și nuanțată a structurilor și scenariilor mitice (să le numim) „invariante".

Un rezervor practic nesecat de informații privind mitologia română îl contituie manifestările și textele folclorice, chiar dacă acestea au fost, în mod sistematic, culese și consemnate abia de la jumătatea secolului al XIX-lea. Relația dintre mitologia populară românească, pe de o parte, și mitologia pre- și proto-română, pe de altă parte, pare a fi problema cea mai delicată cu care se confruntă cercetătorul care își propune o tratare diacronică a fenomenelor culturii și mentalității populare autohtone. Este vorba despre o lucidă și corectă „măsurare" a aportului — cantitativ și calitativ — al structurilor și motivelor mitice arhaice în cadrul fenomenului cultural complex al mitologiei române. Poziția maximalistă, *adoptată de unii cercetători, este spectaculoasă și seducătoare, dar nu mai puțin exagerată (cîteodată nocivă), decît cea* minimalistă *(adesea răuvoitoare), adoptată de alții. În ambele cazuri este vorba, de cele mai multe ori, de o implicare subiectivă a cercetătorului (în fond, nu ne putem aștepta la un* nivel zero *al subiectivității), care nu cred că este, prin ea însăși, negativă, ci doar prin unele forme de manifestare (rea-credință, tezism etc.). Cultura populară — născută și perpetuată de milenii pe teritoriul dintre Carpați și Dunăre — beneficiază de suficiente merite autentice, pentru a nu avea nevoie de false „proteze", fie ele și de aur. În fond, unul dintre principalii indicatori care atestă vigoarea, lipsa de complexe și maturitatea unei civilizații (în speță, cea contemporană românească) este curajul de a-și contempla cu obiectivitate propria devenire istorică și culturală, fără menajamente și fără înfrumusețări decorativiste.*

Este evident faptul că pricipalele surse de reconstituire a mitologiei românești sînt textele și manifestările folclorice, fenomente culturale caracterizate prin anonimat *și* oralitate. *Din punctul de vedere al cercetătorului, dezavantajul pe care îl prezintă o cultură tradițională, eminamente orală (sărăcia izvoarelor scrise), este din plin recompensat de un avantaj esențial : perpetuarea în forme vii a unor străvechi motive mitice și practici rituale. Aceste* date culturale *s-au transmis — în*

forme abia schimbate — „din gură în gură", de la o generație la alta, în stare vie, ca elemente operante încă pentru o mentalitate aproape contemporană și nu ca relicve fosilizate sau ca exponate defuncte de muzeu. Este unul dintre motivele care-l făceau pe Mircea Eliade să afirme (doar aparent retoric) că de multe ori „credințe și obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii și România), revelează straturi de cultură mai arhaice decît cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă și romană" (2, p. 191), sau într-o altă formulare: „Se știe că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la țăranii din Europa centrală și sud-orientală la începutul secolului XX, păstrau fragmente mitologice și ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Homer" (2, p. 17).

Față de unele evidențe și față de mulțimea de argumente aduse de cercetătorii din domeniul (paleo)etnologiei românești (la care se adaugă cele aduse de istorici, arheologi, lingviști, antropologi, sociologi), punerea sub semnul întrebării a continuității populației carpato-dunărene poate fi generată fie de ignoranță, fie de rea-credință. Pentru o cultură populară care s-a transmis pe cale orală, din generație în generație, beneficiind exclusiv de memoria colectivă, ar fi fost necesar și suficient un hiatus pe perioada unei singure generații, pentru ca toate coordonatele culturale și liniile de forță — care defineau și structurau această cultură — să se aneantizeze. Pe de altă parte, similaritatea/identitatea structurilor, scenariilor și motivelor mitico-rituale și, în ultimă instanță, a mentalității mitice pe întreg arealul românesc, nu lasă nici o urmă de îndoială asupra apartenenței locuitorilor la aceeași comunitate etnică. Trăsăturile care determină, în spațiu și timp, o unitate etnică, nu sînt atît de natură antropo-biologică, cît mai ales de natură antropo-culturală: aspecte de civilizație și de cultură dintre care, alături de limbă, trebuie în primul rînd considerate mentalitatea mitică, tradițiile, obiceiurile etc. generate, adoptate — într-un cuvînt, perpetuate — de respectiva colectivitate etnică.

Sigur că nu vom cădea în capcana susținerii „înghețării" sau a „purității" mitologiei române. Dimpotrivă, aceasta se prezintă cercetătorului contemporan ca o „ființă compozită" (ca să rămînem în sfera mitologicului). Structurilor și scenariilor mitice autohtone li s-au suprapus elemente de mitologie romană, iudeo-creștină (prin filieră bizantină), slavă, elemente mitice ale unor popoare asiate migratoare ș.a. A rezultat o

mitologie populară vie, evolutivă, un specific produs cultural sincretic, ale cărui straturi suprapuse de-a lungul timpului sînt, astăzi, greu de decantat. Problema este extrem de complexă, dar simplificînd-o și reducînd-o la un model matematic, putem recepta — în perspectivă diacronică — mentalitatea mitică autohtonă ca fiind o funcție de cel puțin două variabile. Pe de o parte, ea a fost supusă unei evoluții lente (aproape insesizabile), dar continue (datorate evoluției naturale, în timp, a mentalității populare) — s-o numim convențional „evoluție liniară“ și, pe de altă parte, a fost supusă unei evoluții accelerate, dar (în genere) discontinue (datorate suprapunerilor și presiunilor culturale exercitate de diverse tradiții exogene) — s-o numim „evoluție în trepte“.

Specificul mitologiei române nu rezidă numai în faptul că structuri mitice arhaice, autohtone, au supraviețuit în forme folclorizate în mitologia populară, dar și în modul în care au fost asimilate scenarii și motive mitice exogene. Curba „evoluției în trepte“ a fost astfel mult aplatizată („liniarizată“), în primul rînd, pentru că au fost asimilate numai anumite motive mitice, care nu intrau în contradicție flagrantă **cu coordonatele esențiale** *și principiile mentalității mitice proprii și, în al doilea rînd, pentru că motivele mitice preluate nu au fost calchiate, ci adaptate (prin eliminări, adăugări, schimbări de semnificații sau numai de centre de greutate) conform aceleiași mentalități mitice autohtone. Putem vorbi despre fenomenul de* adoptare *prin* optare *și* adaptare. *Este cauza pentru care un motiv sau un scenariu mitic evident „importat“ rămîne, totuși, de cele mai multe ori, definitoriu și pentru mentalitatea mitică românească, nu numai pentru cea care l-a generat și „exportat“. „Originalitatea unui popor — scria Lucian Blaga — nu se manifestă numai în creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul cum asimilează motivele de largă circulație. Fenomenul asimilării devine din cale afară de interesant și concludent mai ales cînd temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilității, cu aureola magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecție.“ (3). În astfel de cazuri, cercetătorul nu este obligat doar să recunoască și să pună în evidență preluarea, dar și să răspundă la întrebări de tipul de ce a fost adoptat și* în ce fel *a fost adaptat respectivul motiv sau scenariu mitic (4).*

Nu numai rămînerea la stadiul deplîngerii penuriei de izvoare scrise vizînd paleomitologia autohtonă este, așa cum am

spus, absurdă și ineficientă, ci și rămînerea la stadiul de a ne felicita pentru bogăția de informații mitice pe care le conțin creațiile folclorice. Această imensă materie culturală (culeasă, tezaurizată, tipologizată și pusă în circulație de folcloriști) este abia o materie primă pentru cercetătorul mitologiei populare. Acesta din urmă o supune unui demers de arheologie culturală *— nu numai util, dar absolut obligatoriu —, demers care implică următoarele faze : intuirea locului unde trebuie „săpat", „dezgroparea" unor relicve acoperite de aluviuni, interpretarea lor prin decodarea corectă a simbolurilor și semnificaților, îndepărtarea elementelor suprapuse (cînd ?, cum ?, de ce ?) și adăugarea celor dispărute (cînd ?, cum ?, de ce ?), reconstituirea prin extrapolare, pe baza cîtorva fragmente, a unui întreg fenomen mitic arhaic, argumentarea originii și evoluției fenomenului socio-cultural respectiv, raportarea lui la fenomene mitice universale și așa mai departe.*

În cazul mitologiilor unor etnii europene — care au fost redactate de mitografi în antichitate (greacă și romană), în Evul Mediu (scandinavă și germanică) sau în epoca modernă (finlandeză) — se impune, de regulă, un efort de „deliteraturizare", în vederea depistării motivelor și structurilor mitice originare. În principiu, cercetătorul care se încumetă să reconstituie mitologia română este confruntat cu o dificultate, într-un fel, antagonistă : adunarea tuturor motivelor mitice și îmbinarea lor astfel încît să rezulte un „scenariu" unitar și coerent. O problemă fundamentală și controversată astăzi este aceea dacă putem vorbi despre o mitologie românească propriu-zisă sau, mai degrabă, despre un număr (e drept, foarte mare) de teme și motive mitice. A doua soluție este infinit mai comodă și, la prima vedere, pare chiar evidentă. Este cauza pentru care, de-a lungul timpului, mulți cărturari au optat fie pentru o abordare totală, dar mitografică, descriptivă, a mitologiei române, fie pentru o abordare etno-mitologică, în profunzime, dar parțială (la nivelul unui motiv sau al unei teme mitice). Or, în aceste cazuri, s-au supralicitat, de regulă, problemele de „lexic mitic", în dauna celor de „gramatică mitică". Desigur, cunoașterea cuvintelor/semnelor care compun o limbă/limbaj și a semnificațiilor acestora este absolut necesară, dar nu și suficientă pentru cunoașterea limbii/limbajului respectiv. Se pune întrebarea după ce legi iau naștere anumite mitologeme, *în anumite forme specifice și care sînt regulile conform cărora ele se articulează pentru a genera un limbaj mitic coerent. Cu alte cuvinte, ce generează și unește manifestări mitico-rituale atît de*

(aparent) diverse și atît de (aparent) distincte, cum sînt legendele cosmogonice, credințele și riturile de întemeiere a unui spațiu locuit, practicile magice de alungare a molimelor, furtunilor, eclipselor etc., valorizarea mito-simbolică a plantelor și animalelor, credințele în atîtea ființe fabuloase, (u)topografia lumii de *dincolo, credințele și practicile rituale legate de naștere, căsătorie, moarte, de zilele și de perioadele anului (calendarul popular) etc., etc.? Toate acestea compun, într-adevăr, o mitologie populară, dar — ceea ce este mai important — ele sînt generate și guvernate de o (una și aceeași) mentalitate mitică. Mentalitatea mitică este compusă dintr-un număr finit de principii mitice (modele de gîndire arhetipală), care, aplicate la o infinitate de situații diferite, generează o infinitate de „răspunsuri" mitice aparent diferite, dar, în fond, convergente. Acestea din urmă și-ar găsi locul într-o structură mitică organică — în acel „scenariu" unitar și coerent, de care aminteam — dacă am putea stabili principiile mitice care le generează și le guvernează (5).*

În urma unui demers centripet — pornind de la un număr mare de motive mitice diferite — am încercat să delimităm coordonatele unui model de gîndire arhetipală, pe care l-am numit convențional „Cosmos și Haos". Pentru mentalitatea mitică, Haosul nu dispare o dată cu actul cosmogenezei. Tot așa cum toate elementele Cosmosului preexistă — în stare virtuală și latentă — în materia Haosului precosmogonic, acesta din urmă supraviețuiește în chiar structura Cosmosului. Boala, moartea, furtuna, seceta, eclipsa, cutremurul, invazia inamicilor etc. sînt receptate ca fiind ipostazieri ale Haosului, care disturbă rînduiala Cosmosului. Principiul Haosului își revendică drepturile și primatul ; el încearcă să readucă lumea în starea haotică, precosmogonică. Universul (sau orice microunivers : corpul, casa, satul etc.) *este văzut ca fiind într-un echilibru labil, oscilînd mereu între starea de Haos și cea de Cosmos* (= univers ordonat, *în sensul pitagoreic al conceptului). În societățile arhaice și tradiționale, omul nu se comportă ca un spectator pasiv la acest „spectacol cosmic", ci participă activ, cu mijloace mitico-rituale, la regenerarea Cosmosului uzat și la restabilirea ordinii cosmice care este temporar (uneori, ciclic) disturbată.*

O dată restaurat (nu instaurat) acest principiu al mentalității mitice, l-am aplicat — de data aceasta, printr-un demers centrifug — diferitelor creații mito-folclorice românești. Am observat că bună parte dintre legende, colinde, balade, descîn-

tece (prin recitarea lor) și ceremonii, ritualuri, gesturi magice (prin practicarea lor) au ca ultim scop menținerea sau restabilirea „rînduielii lumii" (cu multiplele sensuri care se atribuie acestei sintagme). „Citite" fiind cu ajutorul acestei „grile", motivele mitice și practicile rituale s-au dovedit a fi mai ușor decodificabile, au căpătat sens aspecte considerate gratuite de către comentatori sau au apărut sensuri noi, în locul celor deja atribuite. Mai mult decît atît, am sesizat că texte și manifestări mitico-rituale tratate fiind ca distincte erau, de fapt, doar ipostazieri formal diferite ale aceleiași ecuații mitice arhetipale.

Se pune întrebarea dacă principiul „Cosmos și Haos" este specific mentalității mitice autohtone și — dacă da — în ce măsură. Nu credem că-l putem considera ca fiind specific, *în sensul strict al termenului. Este vorba de un model arhaic și universal de gîndire mitică. El este specific mentalității mitice autohtone în măsura în care s-a manifestat în forme specifice, nu de puține ori inedite. Îl mai putem considera ca fiind specific în măsura în care acțiunea sa nu se verifică doar sincronic, pe întreaga orizontală a spațiului carpato-dunărean, ci și diacronic, pe verticala timpului, mergînd de la mărturii istorice și areologice vechi de cîteva milenii, pînă la manifestări folclorice, mitico-rituale, aproape contemporane. Pe de altă parte, principiul „Cosmos și Haos" nu acționează întotdeauna singur, ci corelat cu alte principii mitice care, împreună,alcătuiesc o specifică și destul de precis conturată mentalitate mitică autohtonă.*

Abia reconstituind această mentalitate, vom fi în măsură să cartografiem un continent atît de întins, atît de divers și cu atît de multe „pete albe" cum ni se prezintă astăzi mitologia română.

NOTE

1 Vezi, printre altele, *Călătoria lui Herodot la Marea Neagră,* în „Magazin istoric", nr. 1, 1978, p. 6—10.

2 Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* București, Ed. științifică și enciclopedică, 1980.

3 Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* în *Opere,* vol. 9, București, Ed Minerva, 1985, p. 254. Această idee a fost formulată (uneori, demonstrată) și de alți cărturari români : „Le fait, par exemple, qu'un peuple

n'accepte et n'assimile que telles légendes et tels livres populaires, en rejetant et en oubliant tels autres, n'est-il pas assez significatif pour qu'on en tienne compte dans l'étude de la structure spirituelle de ce peuple?" (cf. M. Eliade, *Les Livres Populaires dans la Littérature Roumaine*, în „Zalmoxis", II, Paris, 1939, p. 67), sau „Un subiect împrumutat trebuie să fie integrat în spiritul culturii proprii și aceasta se petrece prin îmbrăcarea sa în haine noi, prin acordarea unui aer local foarte pronunțat. Numai în măsura în care o asemenea transformare poate avea loc, subiectul este sau nu împrumutat... Trecînd de la un popor la altul, subiectul se îmbogățește deci cu numeroase trăsături particulare, care țin de diversitatea psihologiei etnice..." (cf. Adrian Fochi, *Femeia lui Putifar*, București, Ed. Univers, 1982, p. 9).

4 Felul în care a fost, de exemplu, adoptată/adaptată mitologia (iudeo-)creștină de către români este simptomatic. De regulă, în alte ținuturi, fie noua mitologie/religie a înlocuit total (sau cvasitotal) pe cea veche și autohtonă, fie a coexistat un timp cu aceasta din urmă, în planuri paralele, într-o relație de confruntare antagonică (cu excesele de intoleranță cunoscute). În ținutul carpato-dunărean, cu toate că pătrunderea creștinismului este atestată încă din sec. al IV-lea, mitologia populară autohtonă s-a păstrat, pînă în pragul sec. al XX-lea, atît de vie și de profund înrădăcinată, încît nu a fost niciodată total înlocuită cu cea creștină și nici nu s-au dus între ele lupte doctrinare (decît foarte tîrziu și în forme foarte blînde). Credințele și practicile mito-folclorice autohtone și cele mito-religioase creștine s-au între-țesut cu compromisuri și adaptări reciproce (fie prin „creștinizarea" celor păgîne, fie prin „păgînizarea" celor creștine), generînd o specifică mitologie sincretică, păgîno-creștină (în proporție fluctuantă, de la caz la caz), un „creștinism cosmic", cum l-a denumit Mircea Eliade.

5 Nu încercăm să forțăm uși deja deschise. Fără să fie noi, astfel de teorii sînt achiziții ale secolului al XX-lea, datorate unor savanți de talia lui C. G. Jung, G. Dumézil, Cl. Lévy-Strauss, M. Eliade. Încercăm doar să delimităm metodele și uneltele care ni se par a fi cele mai eficiente pentru atingerea scopului propus.

I. MOTIVE ŞI SEMNIFICAŢII MITICE ÎN COLINDA TIP „FURAREA ASTRELOR"

1. COSMOS şi HAOS

Teomahia este o temă mitică universal răspîndită. O întîlnim atît în unele mituri cosmogonice, cît şi în miturile referitoare la luptele dintre zei pentru obţinerea suveranităţii, sau în cele referitoare la intruziunea Haosului în Cosmos. În acest ultim caz, teomahia este declanşată de răpirea (ascunderea, înghiţirea), de către un demon, a unor „însemne" divine, act care produce regresiunea temporară a Cosmosului în Haos. Cosmocratorul, sau un zeu din anturajul său, este obligat să intervină pentru a răpune demonul uzurpator şi pentru a reinstaura ordinea cosmică. Într-un notoriu mit vedic, demonul Vritra zăgăzuie apele cereşti, închizîndu-le „în pîntecul munţilor". Lumea este ameninţată să dispară şi numai înfrîngerea dragonului Vritra de către zeul Indra (numit în texte *Vritrahan* = „distrugătorul lui Vritra"), este în măsură să restabilească ordinea în Cosmos. Într-un mit sumero-accadian, un zeu avimorf al lumii de jos — Zu (sau Anzu) — fură zeului suprem Enlil atributele puterii şi, mai ales, „divinele tăbliţe ale destinului", pe care le ascunde „în muntele său", suspendînd astfel normele Cosmosului (1, p. 62). În textul fragmentar al mitului nu apare numele zeului care, învingîndu-l pe Zu, reinstaurează ordinea, dar se pare că, în perioada accadiană, această victorie a fost atribuită zeului Bel-Marduk pentru că, într-o *Invocare către Marduk,* acesta este slăvit ca fiind „cel care sparge ţeasta capului lui Zu" (1, p. 245). Într-un mit hitit, balaurul Illuyanka îi răpeşte zeului furtunii Teshub ochii (şi inima, într-o altă versiune), provocînd astfel seceta. Printr-un şiretlic, Teshub îşi recapătă vederea şi îl învinge pe monstrul ofidian (2, p. 245). În folclorul mitic românesc, tema în discuţie este atestată din abundenţă. Să amintim doar

basmele în care balaurii sau zmeii fură soarele și luna de pe cer (tip *Greuceanu)*, sau merele de aur dintr-un copac cu valențe cosmice (tip *Prîslea cel voinic și merele de aur)* și colindele în care Iuda fură din rai astrele și un sfînt (de regulă Ilie) îl răpune cu fulgerul, îl leagă în lanțuri și readuce „odoarele" la locul lor.

În ceea ce privește colindele de tip *Furarea astrelor*, o primă apropiere se poate face cu legenda ebraică apocrifă a căderii și înlănțuirii îngerilor, referitor la care au supraviețuit cîteva aluzii chiar în textele canonice ale Bibliei : *Geneza* (VI, 4), *Profetul Isaia* (XIV, 12—15), *Epistola sobornicească a Sf. Apostol Iuda* (6), *Epistola a II-a sobornicească a Sf. Apostol Petru* (II, 4), *Evanghelia după Matei* (XXV, 41) ș.a. Vehiculată în Evul Mediu bizantin de *Cronografe, Întrebări și răspunsuri, Erminii* și alte texte religioase, legenda a pătruns în folclorul românesc, dînd naștere unui bogat ciclu de legende, care au fost în mare parte strînse și publicate în 1913 de T. Pamfile (3, p. 63—77). Scenariul acestor legende populare diferă însă, în cîteva puncte esențiale, față de scenariul colindelor românești în discuție. În anul 1920, Al. Rosetti (4, p. 57) intuia că la originea acestor colinde, grupate de el sub titlul generic *Prada din raiu*, trebuie să fie o legendă apocrifă, necunoscută la acea dată. Abia în anul 1938, N. Cartojan (5, II, p. 49), prezintă o legendă „cu trăsături bogomilice", aflată într-un manuscris (B.A.R. nr. 1282) de la începutul secolului al XIX-lea, ca fiind „prototipul apocrif al ciclului de colinde «prada în raiu»" (5, II, p. 51). Este vorba de lengenda cu titlul : *Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva ziditoriului D(u)mnezeu cu gîndul și cumu au căzutu dinu ceriu de s-au făcutu din înger luminatu, de s-au făcutu dracu.* Să adăugăm faptul că, în diferite variante, tema este atestată și în folclorul altor popoare din estul Europei : sîrbi, macedoneni, bulgari, ruteni, ucraineni, letoni etc. (5, II, p. 73). „Prototipul apocrif" propus de N. Cartojan conține într-adevăr majoritatea motivelor cuprinse în colinda românească. Dar din scenariul colindei — care prezintă anumite diferențe de fond, de formă și de structură față de scenariul legendei — lipsesc unele motive parazitare existente în legendă, apărînd în schimb altele noi.

Este extrem de semnificativ faptul că această temă a fost preluată în colinde — poezii rituale ce se incantează în preajma schimbării anului, atunci cînd omul, natura, Cosmosul întreg se reînnoiesc. O reînnoire care presupune două mo-

mente esențiale : 1) regresiunea în Haos a vechiului Cosmos „uzat", „îmbătrînit", „lipsit de vigoare" și 2) regenerarea unui nou Cosmos, capabil să perpetueze existența. Colinda nu este pentru mentalitatea populară doar „o frumoasă datină din străbuni", ci un act ritual obligatoriu prin care Cosmosul este menținut pe spirala ontologică, *ad infinitum*. Din acest punct de vedere, obiceiul statornicit în rîndul multor exegeți ai genului de a împărți colindele în „laice" și „religioase", ni se pare impropriu. Așa cum vom vedea, colinda reactualizează o dramă de proporții cosmice. Dar nu este vorba pur și simplu de relatarea unui eveniment petrecut într-un timp indefinit (de tip „odată, ca niciodată"), și nici măcar într-un timp primordial („in illo tempore"). Drama se produce *aici* și *acum*, chiar în locul și în momentul relatării ei. Întreaga comunitate a satului participă — fie în postură de „colindători", fie în cea de „colindați" — la această dramă, dar nu prin re-memorarea, ci prin re-trăirea ei. Nu întîmplător, în unele regiuni ale țării, eroul din colindă care intervine pentru restabilirea ordinii cosmice nu este Arhanghelul Mihail sau Sf. Ilie, ci chiar flăcăul căruia i se colindă în acel moment (6, p. 113 ; 7, p. 70). Mai mult decît atît, actul colindării însuși este apotropaic : „...cînd nu se va mai colinda atunci și el (dracul) va ieși" — sună o credință bucovineană de la începutul secolului. „Dracii numai spre crăciun și spre anul nou nu umblă și nici o altă necurățenie, căci se tem de băieți, că umblă atunci cu colinda" (44, p. 56—57). Credințele oltenești, culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea, sînt formal diferite, dar esențial analoage — actul ritual al colindatului mîntuie Cosmosul într-un moment de criză : „Pămîntul este așezat pe un stîlp și... Iuda roade continuu la acel stîlp ca să doboare pămîntul, însă nu poate, deoarece în fiecare an iese să vadă colindătorii și pînă la înapoierea sa, stîlpul se face la loc" (8, p. 73), sau într-o altă formulare, mai semnificativă : „Pămîntul e așezat pe doi stîlpi, [...] diavolul roade veșnic la ei și cînd vede Colinda (bățul frumos) de la Crăciun, pînă să-l privească, Dumnezeu aruncă fier în rosătura stîlpului și diavolul roade pînă la Paști, cînd vede ouă roșii și pînă să le privească, Dumnezeu iar aruncă fier acolo unde el a ros și astfel îl amînă, că niciodată nu mai isprăvește de ros. De aceea nu se scufundă pămîntul" (8, p. 73).

Credințele citate mai sus sînt relevante ; ele definesc unele dintre coordonatele mentalității populare românești, referitoare la actul ritual al colindatului :

1. colinda relatează o dramă cosmică în momentul însuși al producerii ei ;

2. colindătorii și cei cărora li se colindă sînt implicați direct în acțiunea de scoatere a Cosmosului din criză (Haos) ;

3. între om și Cosmocrat există o colaborare sincronă. Fiecare are menirea lui și neparticiparea unuia poate periclita însăși existența Cosmosului ;

4. „muncile" lui Iuda sînt veșnice. Momentul critic, cînd balanța s-ar putea înclina în favoarea lui, este sfîrșitul anului vechi și începutul celui nou.

În paranteză, vom consemna faptul că astfel de credințe nu sînt singulare în sud-estul Europei. În Grecia, de exemplu, se credea că demoni chtonieni (Callicanțari) bîntuie așezările omenești timp de 12 zile, între Crăciun și Bobotează. „Este vremea cînd ei ies la suprafața pămîntului, încetînd să mai roadă arborele lumii, care tocmai acum este pe punctul să se prăbușească și care se poate reface grație acestui fapt" (11). Aceste 12 „zile cosmogonice" (71, p. 121), corespund simbolic celor 12 luni ale anului, dar această perioadă nu face parte, efectiv, nici din anul vechi, nici din cel nou. Este o perioadă în care timpul este regenerat și tocmai de aceea ea este în afara lui. Anume în acest interval de timp, Cosmosul „moare" (regresiune în Haos), pentru a renaște" revigorat (cosmogeneză), reluîndu-se astfel ciclul ontologic. De acest proces de regenerare a timpului, a naturii și a Cosmosului întreg sînt, într-un fel sau altul, legate majoritatea ceremoniilor și actelor rituale produse în această perioadă : excesele de toate felurile, petrecerile și ospețele, jocurile cu măști, actele magice augurale, „moșii de Crăciun", sorcova, plugușorul, bradul de Crăciun, urările, colindatul ș.a.m.d. Excepție fac cîntecele „de stea", teatrul religios („Vifleim") și alte cîteva manifestări cu tematică și de proveniență creștină. Suprapunerea, arbitrară și tîrzie, a celebrării nașterii lui Isus peste acest arhaic complex mito-ritual de structură cosmogonică, a generat un amalgam de tradiții și obiceiuri, dînd naștere unui fenomen sincretic specific, ale cărui circumstanțe și consecințe nu au fost încă pe deplin lămurite. Iată, de exemplu, cum suprapunerea de care vorbeam a dat naștere, la nivelul colindei, unei imagini paradoxale — pruncul Isus, chiar la nașterea sa, creează Cosmosul : „De-asta-i seara lui de-Ajun / Tocma-n noaptea lui Crăciun, / Cînd Fiul Sfînt s-a născut, / Și pămîntul l-a făcut, / Și cerul l-a ridicat, / Tocma-n patru stîlpi de-argint. / Mai frumos l-a-mpodobit : / Tot cu stele mărunțele, / Printre ele-s

mai mărele : / D-una-i luna cu lumina, / De alta-i soarele cu razele." (9, p. 14 ; 10, p. 96). Pentru a face o analiză hermeneutică a colindei tip „Furarea astrelor", să încercăm să trecem în revistă și să comentăm, pe rînd, principalele motive mitice pe care le conține sau doar le sugerează textul colindei.

2. DESFRÎUL SACRU

„Sub poalele ceriului / Florile dalbe ! / La umbra nourului [mărului ? — n.n.] / Mîndră masă e gătită / Pe iarba cea înverzită. / Dar la masă cine șede / Dumnezeu ce toate vede ; / Și Crăciun, cel bătrîn, / Și Ioan, Sfînt Ioan, / Și Ilie, Sfînt Ilie" (13, p. 26).

Colinda debutează clasic din punct de vedere literar : sînt fixate locul de desfășurare a acțiunii și o parte dintre personaje. Imaginea unei agape la o „mîndră masă", așezată într-un spațiu sacru (de regulă la umbra mărului cosmic), este un loc comun în poezia rituală solstițială. Această imagine apare fie ca motiv principal în unele colinde, fie ca un prim tablou în altele cu scenariu mai amplu. Ospățul zeilor sau al eroilor (Antofiță, Vioară etc.), reprezintă un model pentru ospățul oamenilor : „Unde cu toții beau, mînca / Și cu toții se cinstea / *Chiefu dăplin și-l făcea / Tot ca și noi acuma*" (47, p 70).

Dar motivul nu conține numai ideea imitării zeilor *(imitatio dei)*, ci și pe aceea a comuniunii cu ei. Să nu uităm că, pentru mentalitatea populară, anume în această perioadă a anului „se deschid cerurile". Conform majorității credințelor, culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea, referitoare la calendarul popular, acest fenomen miraculos s-ar produce în perioada de sfîrșit/început de an, și anume de Crăciun, de Anul Nou și de Bobotează (8, p. 64-67 ; 29, p. 334, 339, 345). Or, în aceste momente, pare să se restabilească o pierdută stare paradisiacă : omul înțelege graiul animalelor, i se împlinește orice dorință și, mai ales, se reface comuniunea primordială cu divinitatea. Cînd „cerurile se deschid", pe de o parte, oamenii pot să vadă „mese întinse, lumînări aprinse" (8, p. 65) și pe „Dumnezeu umblînd pe cer" (29, p. 345) și, pe de altă parte, Dumnezeu, cu toată suita sa de îngeri și sfinți, „se uită pe pămînt" (8, p. 64) și „asupra făpturii lui de pe pămînt" (29, p. 345), sau chiar coboară pe pămînt pe o „scară de ceară" (72). Distanțe de nemăsurat („cît din cer pînă-n pămînt")

și granițe de netrecut, se spulberă acum, făcînd posibilă o comunicare directă, nemediată. Sferele devin tangente, se întrepătrund chiar, se contopesc pînă la confuzie. În colinde, curtea, casa și masa omului sînt plasate în „Centrul Lumii" și descrise în „culori" sacre : „Niște case-s mari de piatră, / Nalte-s, nalte-s, minunate, / Sus cu roșu-s coperite, / Jos cu var sînt văruite / Dinăuntru poleite, / Dinafară zugrăvite. / Dinaintea caselor / La *mijlocul* curților, / Născutu-mi-au, crescutu-mi-au / De-ș doi meri și de-ș doi peri ; / De trupini întrupinați, / De mijloace-s depărtați, / De vîrfori îs sus la nori, / De smicele-s sus la stele. / Sub dumbrița l-aș' doi meri, / L-aș' doi meri și l-aș' doi peri, / Frumoase mese-s întinse, / Mese-ntinse, jețuri scrise, / Și mai sînt făclii de-aprinse" (9, p. 30, 37, 44).

O dată restabilite fiind *timpul sacru* și *spațiul sacru,* comunicarea primordială între om și divinitate este în măsură să se producă. „Dar la mese cine-mi șade ?", întreabă retoric colindătorii, pentru a sublinia răspunsul, pe care tot ei îl dau · la masă „beau și se-nveselesc" „bunul Dumnezeu", „bătrînul Crăciun", „Sfîntul de Sîngeorz" și, laolaltă cu zeii, „domnu (sau gazda) acestor case" (9, p. 37, 30, 44), sau, în altă variantă, comenseni sînt : Dumnezeu, Sf. Petru, Sf. Ion și gazda (48, p. 46). În alte versiuni, gazda este descrisă stînd la masă, așteptînd să pogoare Dumnezeu („Facă-mi Domnu-atîta bine, / Ca să vie pîn' la mine"), pentru a ospăta împreună și pentru a lăsa „în casă sănătate, / Și prin curte bogătate [...] Rodu-n codru" etc. (9, p. 38 ; 48, p. 46—47). Într-o splendidă variantă de colindă, care se încadrează în acest tip, colindătorul întreabă gazda pentru cine împodobește casa și masa. Gazda (de fapt tot colindătorul) răspunde : „Ci mi-aștept pe Dumnezeu / Ca să-mi cine el cu mine, / El cu mine, eu cu el, / Cum e legea lui Crăciun / Lui Crăciun celui bătrîn, / C-așa mult nu va ședea, / Mîine-n prînz s-o ridica, / Pleacă-n codru să rodească," ș.a.m.d. (9, p. 24).

Arhaice și profunde semnificații par a ieși la lumină. De Crăciun, în mod ritual, era restabilită starea întreruptă *in illo tempore* din cauza păcatelor omenești ; o stare paradisiacă în care „cerul era aproape de tot de pămînt", astfel că omul putea ușor să acceadă la cer („dacă te suiai pe gard, dai cu mîna de cer"), iar Dumnezeu și sfinții umblau pe pămînt printre oameni (36, p. 4—6). Colindatul este principalul act ritual prin care această stare primordială benefică este temporar, dar ciclic, reactualizată. Dumnezeu intră în casa gospodarului

o dată cu colindătorii : „Sculaţi boieri, că vă vin colindători, ...că v-aduc pe Dumnezeu“ (29, p. 327), sau imediat după plecarea lor : „Noi (colindătorii) ieşim de aici, / Dumnezeu să intre aici“ (29, p. 314). Să consemnăm şi faptul că motivul „Dumnezeu — oaspete la masa gospodarului“, nu este specific numai colindelor româneşti. În forme aproape identice, el se bucură de o foarte mare răspîndire şi în colindele „pentru gospodar“ ale ucrainenilor, bieloruşilor şi bulgarilor (48, p. 45—47).

Să revenim, pentru a observa faptul că motivul agapei divine, cu care se deschide colinda tip *„Furarea astrelor“*, prezintă totuşi unele elemente specifice faţă de felul cum apare în alte tipuri de colinde. Prezenţa unei mese „mîndre“ („masă rotilată / De bucate 'ndestulată / De băuturi încărcată“ — 21, p. 12), nu trebuie să ne mire. Reprezentarea raiului („unde-s mese-ntinse / şi făclii aprinse“), ca un spaţiu al belşugului alimentar, este un loc comun în literatura populară română (8, p. 245). De regulă însă, mesele raiului stau în aşteptarea „sufletelor bune“. De data aceasta, beneficiarii sînt chiar „gazdele“ (zeii) : „Şade Bunul Dumnezeu, / Cu toţi sfinţii dimpreună, / Ospătînd cu voie bună“ (6, p. 115).

Mai mult decît atît, aşa cum vom vedea, colindele prezintă, direct sau doar aluziv, producerea unor excese de comportament : „Şi toţi sfinţii dimpreună / Se aflau în voie bună ; / Beau de-a rîndul şi cinsteau / Şi frumos se-nveseleau“ (13, p. 26).

În alte variante, excesele sînt şi mai evidente. Sf. Ion se „libovește“ într-un „pat mîndru frumos“ (14, p. 45), sau/şi bea vin pînă se îmbată („Of Ioane, Sfînt Ioane, / Tu de vin te-ai îmbătat“), Sfîntul Petru — paznicul raiului — adoarme „în post“, în timp ce Dumnezeu „trage“ un „danţ“ cu îngerii : „Joacă-o horă de îngeri, / Dar danţul cine mi-l trage ? / 'l trage bunul Dumnezeu“ (14, p. 59).

Omul pare să-şi „construiască“ un model divin pentru propriul său comportament ritual şi ceremonial (73). Nu pare, deci, să fie vorba de o tratare profană a temei — cum crede Lucia Cireş (14, p. LIV) —, ci de transpunerea la nivel divin a unui obligatoriu desfrîu ritual, pe care-l practică oamenii în timpul sărbătorilor legate de înnoirea anului ; un comportament anarhic şi orgiastic, dar nu mai puţin ritual ca, de exemplu, comportamentul cumpătat-ascetic din timpul postului care precede sărbătorile. „Sacrilegiile (din timpul sărbătorii — n.n.) — scrie Roger Caillois — sînt considerate drept

la fel de rituale și de sfinte ca însăși interdicțiile pe care le violează. Ele relevă *sacrul*, ca și interdicțiile" (15, p. 227).

Una dintre menirile postului este tocmai aceea de a amplifica desfrîul din timpul sărbătorii. Să nu uităm că este vorba de lungul „post al Crăciunului", care durează 40 de zile. Este o perioadă în care prohibițiile sînt mai multe și mai severe decît cele obișnuite și care, odată încheiată, îndeamnă în mod firesc la excese. „Mîncarea, cam pe sponci, te face să te saturi ca de pădureţe acre", „în Postul Crăciunului hori şi nunţi nu se fac prin sate, mai nicăiri" etc. (46, p. 1). În aceste condiţii, desfîrul din timpul sărbătorilor de iarnă este general și total. Întregul sistem de interdicții și constrîngeri este abolit, fiind înlocuit cu un comportament anarhic și orgiastic, care nu este doar îngăduit, ci chiar obligatoriu. Este instaurată la toate nivelurile (individual, colectiv şi, aşa cum am văzut, chiar divin), o stare de dez-ordine și des-frîu (o *„Lume pe dos")*, care reclamă, pe cale magico-rituală, disoluţia ordinii cosmice și, în final, regresiunea totală a Cosmosului în Haosul primordial (67).

Desigur, excesele și libertățile de toată mîna din timpul sărbătorilor de înnoire a anului au supraviețuit pînă astăzi în mediul rural şi chiar, parţial, în cel urban, dar amplitudinea lor s-a diminuat simţitor în ultimul secol (74). Pentru a înțelege la adevărata valoare fenomenul „desfrîului sacru", ar trebui să ne imaginăm atmosfera sărbătorii cu secole, sau chiar milenii, în urmă. „Datele comparative — constată Ovidiu Bîrlea — arată cu elocvență că, cu cît mergem mai îndărăt pe scara istorică sau evolutivă, la popoarele din antichitate și la cele primitive, cu atît Anul Nou este sărbătorit mai zgomotos, cu mai mult fast și participare masivă, constituind cea mai mare sărbătoare" (17, p. 252).

Excesele (beţii, obscenităţi, vacarm etc.), și chiar infracțiunile (bătăi, omoruri) erau, în satele românești, atît de înrădăcinate și de generalizate încît, doar cu unu-două secole în urmă, autorităţile civile se vedeau obligate să ia măsuri polițienești și administrative pentru a interzice sărbătoarea, sau pentru a limita amploarea ei. Astfel, într-un ordin al vicecomitelui din Deva, trimis în 1783 protopretorului din Silvașul de Sus (Hunedoara), se menţiona obiceiul colindătorilor cu turca de a se îmbăta, provocînd bătăi şi omoruri. Ordinul stipula interzicerea datinei, colindatul fiind permis numai dacă primarul, împreună cu șapte bătrîni ai comunităţii, garantau că nu se vor produce scandaluri (17, p. 254). Mărturii similare

ne parvin și din secolul al XIX-lea și chiar de la începutul secolului al XX-lea. În 1859, de exemplu, At. M. Marienescu, în deschiderea primei colecții de colinde, se plîngea că datina colindatului „e amenințată cu ștergere, deoarece din punct policial [= polițienesc — n.n.] — ca cu ocaziunea colindării să nu se facă excese și abuzuri — e mai în toate părțile oprită" (18, p. 516). Similar, Ion G. Sbiera, în „Precuvîntare" la colecția sa de colinde bucovinene (publicată în 1888), remarcă și el un regres al datinei la care au contribuit „măsurile polițienești, mînuite de străini" (19). În sfîrșit, în 1912, folcloristul Alexiu Viciu scria că unul din motivele principale care l-au determinat să întocmească și să publice (în 1914) colecția de colinde ardelenești „a fost faptul că în unele părți ale țerii administrațiunea le oprește în parte (turca) sau de tot, ori le mărginește în timp" (12, p. 2).

Într-adevăr, excesele și manifestările agresive din cadrul sărbătorilor de iarnă sînt atestate în România la sfîrșitul secolului al XIX-lea : „înarmați cu pietre, bastoane etc. (colindătorii) se împart în două cete și se bat pînă își sparg capetele sau își frîng mîinile, apoi pleacă la colindat" (29, p. 310) ; la începutul secolului al XX-lea : „Unde sînt două *turce*, fiecare începe de la un cap de sat și cînd se întîlnesc, se întrec (se bat ? — n.n.) jucătorii" (58) ; și chiar în zilele noastre, la „colindatul cu măști", de exemplu : „Cu masca... se amenință, se atinge, se lovește, se bate cel colindat, în scopuri rituale sau ceremoniale, a căror semnificații magico-mitologice astăzi s-au pierdut" (59, p. 234). Credem că semnificațiile magico-mitologice ale acestui comportament (despre care scria Romulus Vulcănescu în 1970), nu s-au pierdut în totalitate. Am încercat, în paginile de mai sus (și vom continua în cele care urmează), să descifrăm articulațiile mentalității mitice care generează un astfel de comportament ritual. Concluziile noastre par să coincidă cu cele dintr-o carte ulterioară (1985) a aceluiași etnolog : „În retrospectiva istoriei religiilor, *carnavalul* e o sărbătoare ancestrală totală, anterioară creștinismului în Europa, care simbolizează «sacrul de transgresiune»,... în care sînt concentrate toate formele de *dramatizare a timpului mitic*... În ansamblul lui carnavalul reprezintă un complex ritual și ceremonial care are loc anual..., urmărind răsturnarea completă a ordinei și ierarhiei... și, ceea ce este mai semnificativ, însăși renașterea spirituală din haosul astfel produs și retrăirea timpului sacru în care a început creația lumii" (60, p. 431).

În bună măsură, în cadrul sărbătorii colective de sfîrșit de an, supraviețuiesc datini și mentalități specifice unor sărbători precreștine, de tipul *Saturnaliilor* romane, „cînd restricțiile obișnuite ale legii și moralității erau date la o parte, cînd întreaga populație se deda unei veselii și voioșii ieșite din comun și cînd pasiunile cele mai tainice găseau o ieșire care nu le-ar fi fost niciodată îngăduită în cursul vieții obișnuite, mai cumpătate și mai sobre. Asemenea izbucniri ale forțelor îngrădite ale naturii umane, care degenerau prea adesea în orgii sălbatice de desfrîu și crimă, au loc în mod obișnuit la sfîrșitul anului..." (49, vol. IV, p. 237). În cadrul acestor sărbători (inclusiv *Saturnalia* romană), în timpul cărora lipsa tuturor legilor era singura lege acceptată, era instaurată și anarhia socială. O datină tipică era aceea a libertăților totale, dar provizorii (pe perioada sărbătorii), acordate sclavilor și chiar aceea a inversării ierarhiilor sociale. În Europa orientală, acest obicei a supraviețuit pînă în secolul al XX-lea, mai ales în folclorul slavilor nordici (polonezi, bieloruși, cehi), fiind legat de ziua Sf. Ștefan — a doua zi de Crăciun : „La Sfîntul Ștefan / Orice slugă e domn ! / Gospodarul cu sluga / Merg amîndoi pe același drum ; / Sluga și cu stăpînul / Beau bere împeună" (48, p. 342 ; vezi și 50, p. 58).

Revenind la colinda comentată de noi, vom consemna faptul că această *„Lume pe dos"*, sugerată în primele versuri (Dumnezeu chefuiește și dansează cu îngerii, Sf. Ion se îmbată și se „libovește", Sf. Petru adoarme etc.), nu este decît un preludiu al Haosului ; un preludiu care prevestește și pregătește regresiunea tatală a Cosmosului în Haos. Mai mult decît atît, pare a fi vorba de o dezordine voită, conștientă, ca și cum Dumnezeu și sfinții îi înlesnesc lui Iuda pătrunderea în rai și producerea unei catastrofe de proporții cosmice.

3. SOMNUL MALEFIC

„Și de lume ei (Dumnezeu și sfinții) vorbiau / De Sîn-Petru pomeniau. / Nici cuvîntul nu-l gătară / Sîn-Petru se arătară. / Cu paharul i-a întins / Însă Petru n-a primit / Că el a fost necăjit. / Dumnezeu din graiu grăi : / — Ce ești, Petre, necăjit ? / Și Sîn-Petru răspundea / — Doamne, Dumnezeul mieu, / *Am scăpat de-am adurmit* / Iuda cheia mi-a furat / Și în rai că s-a băgat" (12, p. 87).

Cu toate că este vorba de un motiv auxiliar, să ne oprim, în treacăt, asupra primelor patru versuri din fragmentul citat. Poetul popular uzează aici de un artificiu epic pentru a face legătura și a „înmuia" trecerea bruscă de la o imagine (cea a „desfrîului divin"), la cea care urmează (anunțul Sf. Petru). Dar este aici implicată și credința populară în virtuțile magice ale cuvîntului ; credință atît de fertilă în sfera folclorului românesc și care a generat multe superstiții și *tabu*-uri lingvistice și onomastice (24). Ea este bine „definită" de proverbul : „Vorbești de lup și lupul la ușă". Și poate nu este o coincindență faptul că Sf. Petru este considerat „patronul lupilor", „mai mare peste lupi" etc. (8, p. 306). Probabil că, datorită acestei funcții (primordială, în mentalitatea populară, față de cea de „paznic" al raiului, cf. *Matei*, XVI, 19), Sf. Petru s-a contaminat cu unele atribute lupești : el apare, ca și lupul, atunci cînd este pomenit.

Dar să revenim la motivul principal al fragmentului citat mai sus : *adormirea Sf. Petru*. În acest moment crucial, cînd este în joc însăși soarta Cosmosului, somnul zeului este o greșeală fatală pe care o speculează Iuda. În unele variante ale colindei, cel care adoarme este Sf. Ion (21, p. 11), sau chiar Dumnezeu („Sus la dalbul răsărit / Tare Domnul a durmit" — 26, p. 65), dar cel mai adesea somnul îl cuprinde pe Sf. Petru, ceea ce îi permite intrusului să-i fure cheile și să năvălească în rai. În multe variante Sf. Petru (sau cel care anunță dezastrul), își face intrarea, reproșînd sfinților și chiar lui Dumnezeu faptul că și-au părăsit posturile pentru a chefui și l-au lăsat singur : „Stați, Doamne, și ospătați [...] Sfinții din Rai au plecat, / Singur pe min' m-au lăsat" (6, p. 115), sau „Of, Ioane, Sfînt Ioane, / Tu de vin te-ai îmbătat / Și din rai tot a prădat" (14, p. 62), sau „Măi Ioane, Sfînt Ioane / Dar tu stai și veselești, / Dar de rai nu te gîndești" (14, p. 48), sau „Tu șezi, Doamne, și prînzești / Și raiul nu ți-l grijești" (12, p. 90) ș.a.m.d. (vezi și 13, p. 26 ; 21, p. 13 ; 41, p. 42).

Apare aici o aparentă contradicție. De ce mentalitatea populară i-a acordat Sfîntului Petru dreptul moral de a amenda greșelile celorlalți, în condițiile în care și el (sau mai ales el) se face răspunzător de dezastru ? Textul colindei nu ne ajută să dăm vreun răspuns, dar putem bănui substratul care a generat această contradicție. Este posibil ca vina Sfîntului Petru să fi fost receptată ca fiind calitativ diferită față de cea a lui Dumnezeu și a celorlalți sfinți. Pe cînd aceștia din urmă greșesc cumva conștient, în schimb se pare că Sf. Petru nu

adoarme nici de bunăvoie, nici „din greşeală". După cum susţin legendele populare, pentru greşeli similare (pierderea cheilor, părăsirea raiului), Sf. Petru nu are nici o scuză și i se aplică un tratament sever: Dumnezeu îl bate, sau pune să fie bătut (29, p. 381). De data aceasta însă, nu numai că Sf. Petru nu este pedepsit, dar tot el este cel care reproșează. Nu pare să fie vorba de o greșeală a Sf. Petru, greşeală pe care Iuda o speculează, ci pe care acesta din urmă o provoacă. Pare să fie vorba de un „somn malefic" produs de Iuda, sau ca urmare a apropierii acestuia. Iuda este principiul Haosului; el instaurează tenebrele, inerţia, letargia, non-manifestarea. El însuşi, ca și alte fiinţe demonice similare, zace de regulă în această stare de „somn nepomenit". M. Coman a refăcut corect sfera semantică a expesiei: „somnul nepomenit" este unul de „netrezit", fără de capăt, adică unul mortuar (22, p. 37). În această stare letargică — stare proprie principiului Haosului precosmogonic — e cufundat demonul/monstrul la întîlnirea cu zeul/eroul. Vritra, de exemplu, după ce confiscă apele cosmice, este găsit de Indra în adîncul munţilor (*Rig-Veda* IV, 19, 3) zăcînd întins (âçayânam), dormind (abudhyamânam), cufundat în somnul cel mai profund (sushupânam), de netrezit (abudhyam) (20, p. 32). Inerţia, somnul, letargia, non-manifestarea sînt stări proprii fiinţelor mitice care intruchipează Haosul. În mitul asiro-babilonian al creaţiei (*Enuma Eliş* I, 37—40), Apsu — principiul masculin al Haosului — porneşte război împotriva zeilor pentru că aceștia, prin comportamentul lor vivace şi zgomotos, îi tulbură somnul: „Vreau să-i distrug, să termin cu purtările lor, *ca liniştea să fie refăcută, să putem dormi*" (1, p. 16).

De regulă, cînd iese din starea letargică (de non-manifestare), monstrul produce un cataclism, ca în această colindă românească: „Sus, în vîrful muntelui, / Sub cetina bradului, / Unde-şi doarme boul negru, / Boul negru se sculară, / De rouă se scuturară, / Munți înalţi se clătinară, / Văi adînci se tulburară / Și de vale c-apucară, / Rupse malul, rupse dealul, / Rupse brazi și păltinași." (61, p. 86; vezi şi 9, p. 55, 100; 55, p. 175—176).

De această stare letargică este contaminat şi eroul, atunci cînd accede în „lumea de dincolo". „Încercarea somnului", pe care o depăşeşte (sau nu) eroul, este un motiv frecvent în balade, basme și mituri (vezi St. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* motivele C735 — *somnul tabu* și D1975 — *somnul luptătorului cu dragonul).* Chiar Ghilgameş este su-

pus unei astfel de probe, după ce traversează „apele morții", în căutarea nemuririi, la „Utnapiștim cel de departe" : „Vino, să nu te culci și să (nu) dormi șase zile și șapte nopți" *(Epopeea lui Ghilgameș* XI, 199). Dar pentru că „somnul îl năpădi ca un vîrtej de vînt", eroul trebuie trezit „ca să se înapoieze teafăr pe calea pe care a venit" (XI, 200—208). Evident, somnul lui Ghilgameș nu este unul firesc, biologic, ci un somn analogat cu moartea și datorat unui demon : „ce am de făcut, Utnapiștim, încotro s-o iau, acum cînd *nemilosul* a pus stăpînire pe (membrele) mele ? În camera de culcare, moartea s-a furișat și oriunde pun (piciorul meu) moartea e de față !" (XI, 230—234, conform 1, p. 173—174).

Într-un mit nord-american, de tip „Orfeu și Euridice", eroul reușește să ajungă în Infern, unde-și întîlnește soția moartă. Stăpînul Infernului îl supune „probei somnului" : dacă eroul va reuși să vegheze toată noaptea, va putea să-și readucă soția pe pămînt. Eroul încearcă, dar eșuează. I se mai acordă o șansă în noaptea următoare. Pentru a putea veghea noaptea, eroul doarme ziua, dar și de data aceasta eșuează : o dată cu înserarea, un somn irezistibil îl cuprinde (90, p. 311).

Într-un basm bucovinean *(Mintă-Creață, Busuioc și Sucnă-Murgă)*, publicat de Ion Sbiera în 1886 (25), eroii pleacă în căutarea zmeilor pentru a recupera (la fel ca în colinda noastră) „cheia raiului și lumina soarelui". Dar între „moșia oamenilor" și „moșia zmeilor" ei trebuie să traverseze „cîmpul cu somnul", căruia Busuioc nu-i poate rezista, decît cu ajutorul lui Sucnă-Murgă (adevăratul erou), care îl trezește (68).

V. I. Propp face legătura între motivul epic al căderii într-un somn letargic (de regulă a falșilor eroi), și „interdicția somnului", atestată în cadrul unor ritualuri de inițiere (23, p. 86—89, 274). Ipoteza este plauzibilă, o dată cu ce ritualul inițierii era imaginat ca o „călătorie" a neofitului în „Lumea de dincolo". Mircea Eliade consideră și el că proba somnului la care e supus Ghilgameș este „cea mai dură probă inițiatică" pentru că „a învinge somnul, a rămîne «treaz» echivalează cu o transmutare a condiției umane". Eliade consideră această probă ca fiind una „de ordin «spiritual», căci numai o forță excepțională de concentrare poate să-l facă pe un om capabil să rămînă «treaz» șase zile și șapte nopți" (31, p. 82). Nu credem că este vorba aici doar de ideea depășirii unor limite antropo-biologice, ci de faptul că eroul trebuie să se sustragă somnului într-un tărîm unde letargia este lege. Anu-

me. această lege trebuie să o „încalce" eroul și nu pe cea care fixează limitele biologice ale naturii umane.

Dar dacă „tărîmul de dincolo" este un „tărîm al letargiei", este firesc ca ființele care-l populează să poarte cu ele acest „morb al somnului", chiar atunci cînd ies din lăcașul lor. De exemplu, în textele zoroastrice, unul din demonii care-l însoțesc pe Arhidemonul Ahriman, în încercarea de a distruge creația lui Ormazd, este cel numit Busyasta, al cărui nume înseamnă „letargie, somn letargic" (regăsim aceeași rădăcină indo-europeană ca în sanscr. *(a)budhyam*, rus. *buditi* etc.).

Să vedem cum apare și în folclorul românesc motivul demonilor care poartă și contaminează eroul cu „morbul somnului". În balada *„Milea"*, eroul „greșește" și adoarme („Am greșit, și-am adormit"), în timp ce (sau, pentru că) îi intră în sîn „Șarpele bălăurel / Tot cu solzii de oțel, / Șarpele balaur / Cu solzii de aur" (22, p. 183). Motivul apare mai pregnant în basmul *Prîslea cel voinic și merele de aur* (Aarne — Thompson, tip 301), cules de P. Ispirescu — un basm care conține aproape toate motivele din colinda *Furarea astrelor*: apariția zmeului (analogabil cu Iuda din colindă), somnul falșilor eroi, furarea de către zmeu a merelor de aur (analogabile cu soarele, luna etc., furate din rai de Iuda), lupta cu zmeul și victoria eroului. Fiii cei mari ai împăratului (falșii eroi), reușesc să păzească trezi mărul „o săptămînă întreagă", dar sînt cuprinși de un somn irezistibil în noaptea cînd apare zmeul: „...îl apucase o piroteală de nu se mai putea ține pe picioare [...], mai tîrziu, somnul îl copleși și căzu ca un mort, fără să se poată deștepta decît tocmai cînd soarele era ridicat de două sulițe și atuncea văzu că merele lipsesc". Chiar Prîslea (eroul autentic), este nevoit să-și meșterească o adevărată „instalație de trezire" pentru a scăpa, la venirea zmeului, de vraja somnului malefic.

În basme, chiar și Sf. Sisoe — un campion al luptei cu duhurile rele — adoarme la apariția demonului, permițîndu-i acestuia să fure copilul Melintiei. Este semnificativ faptul că anume acest episod nu apare în legendele apocrife relative la Sf. Sisoe, ci doar în forma lor pregnant folclorizată (70). Motivul „somnul eroului" apare și în alt tip de basme, cel în care voinicul răpune „balaurul de la fîntână", salvînd astfel fata de împărat, oferită monstrului ca jertfă (75, a, b, c, d). „Eroul adoarme aproape întotdeauna înaintea luptei — constată V. I. Propp, comentînd basme rusești similare —, situație deosebit

de frecvență în basmele în care fata de împărat este dată zmeului spre a fi mîncată. Eroul se cufundă într-un somn voinicesc, punîndu-și capul pe genunchii fetei de împărat și a-l trezi nu este întotdeauna treabă ușoară. Constatăm, așadar, că, în basm, natura somnului este bivalentă. Pe de o parte, înainte de luptă sau în timpul ei dorm falșii voinici ; pe de altă parte, eroul însuși doarme înaintea luptei." (23, p. 277). V. I. Propp are meritul de a fi prezentat „somnul eroului" ca fiind un motiv bine conturat al basmului fantastic (23, p. 86—89, 274—277, 381—382) și, chiar dacă el nu a decelat semnificațiile mito-simbolice ale acestui motiv („Basmul în sine nu ne poate explica limpede natura acestui somn"), savantul rus nu l-a considerat a fi doar un *topos* literar, ci un subiect a cărui cercetare „impune un studiu independent" (23, p. 277).

În toate cazurile comentate mai sus, eroii de basm se află în aceeași postură ca Sf. Petru în colinda comentată : cu toții adorm în timp ce păzesc ceva extrem de prețios (merele de aur, copilul Melintiei, fata împăratului, soarele și luna) pentru a nu încăpea pe mîna unui monstru din „lumea cealaltă" (balaur, zmeu, drac, Iuda). Paradoxal, ei se dovedesc vulnerabili chiar în momentul în care ar fi trebuit să dea măsura vigorii și acuității cu care sînt înzestrați. Excludem, bineînțeles, ideea gratuității motivului. Într-unul din basmele amintite (75, c), eroul se înfruntă cu trei balauri, în trei momente distincte ale scenariului ; el adoarme de tot atîtea ori. A patra oară, se înfruntă cu mama balaurilor și aceasta îl preface în „stană de piatră" — o altă formă alegorică a stării letargice. Somnul care-l cotropește pe erou e unul irezistibil : „și îndată adormi, ca și cînd l-ar fi lovit cineva cu muchea securei în cap" (75, a), sau „Abia au intrat în el (în codrul Babei-Iaga — n.n.) și un somn fără leac a început să-i toropească" (23, p. 274). Ceea ce e important de observat este faptul că adormirea eroului este, practic, simultană cu apariția balaurului/demonului : „Abia ațipise flăcăul, cînd iată, se ivi balaurul" (75, c). Nu este vorba de o coincidență, ci de o cauzalitate : eroul adoarme pentru că apare balaurul/demonul, sau pentru că pătraunde în tărîmul acestuia.

Așa cum am văzut deja, nu numai eroii sînt contaminați de morbul somnului letargic al „tărîmului de dincolo" : sfinții, zeii și chiar zeul demiurg nu sînt nici ei imuni. Nefiind de acord cu teoriile cosmogonice formulate de Anaxagora și de Platon, Plutarh scria : „Dacă Dumnezeu ar fi dormit din eter-

nitate, el ar fi fost mort, pentru că un somn etern nu este diferit de moarte. Mai mult, Dumnezeu este incapabil să doarmă: imortalitatea divină şi o stare foarte apropiată de moarte sînt două lucruri incompatibile" (Plutarh, *Opiniile filosofilor*, I, 7; cf. 77, p. 280). În acest caz, viziunea lui Plutarh asupra divinităţii este, mai degrabă, una teologică (Dumnezeu este perfect, etern, imuabil etc.) şi nu una mitologică. Din perspectiva mentalităţii mitice, starea potenţei divine nu este liniară, ci oscilantă (sinusoidală), iar „crizele" divinităţii sînt, de cele mai multe ori, identificate sau analogate cu somnul (vezi în lirica populară românească: „Dumnezeu *pare* că doarme", cf. 76). Ca şi eroii, zeii nu suferă de insomnie. Puterea somnului „subjugă toţi zeii şi toţi muritorii" (Orfeu, *Imnuri*, LXXXV; cf. 78, p. 226).

În sfera de semnificaţii delimitată putem include şi somnul care-l cuprinde pe zeul demiurg înainte, în timpul sau imediat după cosmogeneză, somn datorat contactului acestuia cu materia letargică a Haosului primordial. Într-un text mitic sumerian (*Mitul tărîmului Dilmun*), este descris Cosmosul abia creat, dar lipsit de viaţă, „dormind". Somnul lumii se datorește somnului zeului Enki şi al soţiei sale Nin-Sikil (= fecioara), virgină încă, aşa cum virgin era însuşi Pămîntul: „Cuplul unic, la Dilmun, este cufundat în somn. / Pămîntul pe care Enki doarme alături de (zeiţa) Virgină, / Acest pămînt este virgin..." (51, p. 106). Zeiţa îl trezeşte pe Enki, pentru a da viaţă Lumii. Similar, într-un alt text mitic sumerian, Enki — care stătea întins în mare, dormind adînc — este trezit din somn de Nammu, „mama tuturor zeilor", pentru a săvîrşi antropogeneza: „O fiule, scoală-te de pe patul tău,... crează pe slujitorii zeului..." (52, p. 169). În texte mitice indiene, zeul Vishnu, înainte de creaţia lumii, doarme culcat pe şarpele cu o mie de capete, Ananta („fără sfîrşit", în sanscr.) — simbol al Haosului — care pluteşte pe Oceanul primordial. În alte texte, Prajapati, după săvîrşirea operei cosmogonice, este cuprins de o epuizare letală: „După ce Prajapati dase la iveală vieţuitoarele, i s-au desfăcut încheieturile [...] El nu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute: de aceea zeii l-au vindecat prin (ritualul) *agnihotra*, întărindu-i încheieturile mădularelor" (*Satapatha Brahmana* I, 6, 3, conform 31, p. 239—240). De o epuizare analoagă este cuprins Zeus în urma contactului cu balaurul Typhon care îi taie şi îi ascunde tendoanele de la mîini şi picioare. Ca şi în mitul indian, este nevoie să intervină alţi

zei pentru ca Zeus să-şi redobîndească vlaga şi să-l învingă pe gigant (Apollodorus — *Bibliotheke* I, 6, 3).

Motivul epuizării Demiurgului în timpul cosmogenezei, apare limpede exprimat în unele legende cosmogonice româneşti : „Astfel Dumnezeu şi cu Dracul se primblară încolo şi-ncoace pe valurile apei aceleia, şapte ani de-a rîndul. După al şaptelea an, fiind Dumnezeu foarte ostenit, pentru că nu se culcase nici nu dormise defel în restimpul acesta, zise către Dracu : ...Repezi-te degrabă în adîncimea apei şi adă o mînă de lut, ca să ne facem pe întinderea acestor valuri nemărginite un pătişor, ca să avem unde ne odihni, căci eu unul nu mă mai pot mişca acuma de ostenit ce sînt" (38, p. 49). Această „oboseală fizică" (69) este dublată de „oboseala mintală" : Dumnezeu este „incapabil să desăvîrşească creaţia numai cu propriile lui mijloace" (39, p. 98). Mircea Eliade consideră „oboseala" lui Dumnezeu ca fiind nejustificată şi o include în rîndul altor „caractere negative" ale acestuia, caractere care ar fi „susceptibile de a fi interpretate ca expresia populară şi, în fond recentă, a unui *deus otiosus*" (39, p. 98). Istoricul religiilor notează, de asemenea, faptul că Dumnezeu din legendele cosmogonice româneşti „n-are nimic comun cu Dumnezeul creator şi cosmocrat al iudeo-creştinismului" (39, p. 97). Într-adevăr, oboseala fizică şi mintală de care dă dovadă primul nu poate fi analogată cu omnipotenţa şi omniscienţa de care dă dovadă cel de-al doilea. Trebuie să remarcăm, totuşi, faptul că nici dumnezeul veterotestamentar nu este scutit de o stranie epuizare, chiar dacă aceasta nu se manifestă, ca în legendele româneşti, în timpul creaţiei, ci imediat după săvîrşirea ei. După şase zile de cosmogeneză, omnipotentul Iahve *trebuie* să se odihnească în cea de a şaptea, ca un umil proletar : „Şi a sfîrşit Dumnezeu în ziua a şaptea lucrarea sa pe care o făcuse şi s-a odihnit în ziua a şaptea de toată lucrarea sa..." (*Geneza,* II, 2).

Această epuizare totală, acest somn profund căruia nu i se pot sustrage zeii cosmogoni (şi nu numai *dei otiosi),* nu pot fi justificate ca fiind expresia unei simple oboseli biologice, chiar dacă unii dintre zei sînt puternic antropomorfizaţi. Sînt evident vulgarizate şi tîrzii motivaţiile „biologice", de tipul celor din legenda cosmogonică românească citată mai sus („fiind Dumnezeu foarte ostenit, pentru că nu se culcase, nici nu dormise defel în restimpul acesta"). Pierzîndu-şi semnificaţia iniţială, „epuizarea Demiurgului" a devenit un element incoerent în economia legendei. În astfel de situaţii, fie mo-

tivul a dispărut complet (vezi alte variante ale aceleiași legende), fie i s-a anexat o altă semnificație, de regulă vulgarizată. „Epuizarea“ zeilor în timpul cosmogenezei este o alegorie a contaminării lor cu „morbul letargiei“ în urma contactului direct și prelungit cu Haosul.

În colinda românească, apropierea de rai a lui Iuda — purtătorul acestui morb — și iminența regresiunii Cosmosului în Haos sînt, probabil, cauzele care au generat motivul epic al adormirii Sf. Petru (o ipostază a lui Dumnezeu) sau, ca în unele variante ale colindei, chiar a lui Dumnezeu. Somnul zeului demiurg este unul malefic; el este provocat dar și provocator de Haos. Unul din rosturile rituale ale colindei este acela de a-l trezi pe Cosmocrat, care „pare că doarme / Cu capul pe-o mănăstire / Și de nimeni n-are știre“ (76). Somnul și „autismul“ lui Dumnezeu, „absenteismul divin“ (76), sînt sinonime cu regresiunea Cosmosului în Haos, sinonime cu sfîrșitul lumii (abrogarea legilor societății și ale naturii): „Mîndru-i Domnu d-adormit, / Sub un măr mîndru 'nflorit. / *Scoală, Doamne, nu dormi,* / Că de cînd ai adormit, / Iarba verde te-a-ngrădit, / Florile te-or cotropit / Și lumea s-o păgînit. / Suduie fecior pe tată / Și mamele-și fac păcate. / D-atunci nu-i rod în bucate, / Nici nu-i grîu, nici nu-i secară, / Numai neghinioară goală.“ (46, p. 75, vezi și nota 80). Merită să deschidem aici o paranteză. Pornind de la imagini mito-poetice similare, frecvente în „colindele vînătorești“ („Găsi-mi leul d-adormit / Sub un spin mîndru înflorit / Florile l-au năpădit / De s-a scăpat d-adormit“), M. Coman notează următoarele: „S-a observat că în spațiile necălcate de om, așa cum au fost ele imaginate de gîndirea arhaică, toate ființele vii se află într-o acută stare de inerție (dorm, se mișcă greu, n-au forță), în timp ce regnul vegetal cunoaște o dezvoltare frenetică și exuberantă“ (22, p. 38). Să observăm totuși faptul că nu este vorba de vegetație în totalitatea ei, ci de cea cumva neutilă din punct de vedere social. Fie că este vorba de vegetație inutilă (sterilă): bălării, neghină (ca în colinda citată), mărăcini (ca în basmul tip *Frumoasa adormită),* fie că este vorba de o vegetație inutilizabilă, aflată într-un tărîm „unde om pămîntean nu este“ (54, p. 126), un tărîm nesocializat și, ca atare, haotic, necosmizat: iarbă „necălcată“ („Unde iarba crește, / În patru se-mpletește / Nime n-o-ncîlcește,...“ — 55, p. 116), sau pădure „neumblată“ („Unde om nu locuiește, / Nici nu-i urmă de secure“ — 56, p. 474). Dimpotrivă, somnul lui Dumnezeu, de exemplu, e invers pro-

porțional cu creșterea vegetației utile : „Că de cînd ai adormit, [...] D-atunci nu-i rod în bucate, / Nici nu-i grîu, nici nu-i secară, / Numai neghinioară goală." (91). Mai mult decît atît, o ambiguitate fertilă planează asupra imaginii : somnul personajului este cauza creșterii excesive a vegetației „inutile" („Că de cînd ai adormit / Iarba verde te-a-ngrădit, / Florile te-or cotropit...,") și reciproc : creșterea vegetației pare să producă somnul personajului („Florile l-au năpădit / De s-a scăpat d-adormit"). Așa cum observam mai înainte, somnul letargic este provocat, dar și provocator de Haos. Într-adevăr, în colinde, această vegetație luxuriantă cotropește tot : „Scoală, Ano, nu durmi, / Că doar' de-asară ți-a fi ! / Că de cînd ai adurmit, / Florile te-au năpădit / Și pe gură și pe nas, / Și pe dalbu-ți de obraz, / Și prin sîn ți s-au băgat, / Scoală, fată de 'mpărat !" (12, p. 132).

Pentru mentalitatea mito-poetică, somnul (mai ales cel letargic), este frate bun, uneori geamăn, cu moartea, amîndouă fiind — în mit și poezie — similar valorizate, de regulă negativ. În mitologia greacă, de exemplu, zeul morții (Thanatos) și cel al somnului (Hypnos) sînt frați, fiind procreați de același cuplu de divinități primordiale : Nyx (noaptea) și Erebos (bezna primordială), născuți, aceștia din urmă, din Haos. La o primă vedere, somnul este o moarte vremelnică, iar moartea — un somn veșnic („somnul de veci"). Cele două stări nu par să difere, ci numai perioadele de timp în care ele acționează. Să cităm dintr-un bocet bucovinean *(La o mamă)*, cules la sfîrșitul secolului al XIX-lea : „Scoală, scoală, mamă, scoală, / Ca ți-a fi destul de-aseară ! / Că de-asear' ai adormit / Și mai mult nu te-ai trezit..., / Dragele tele picioruțe, / Cum s-or face flori albuțe... / Din mînuțe / Viorele, / Din cosițe / Micșunele / Din guriță / Tămîiță, / Pomișori / Din ochișori, / Lutișor din trupușor." (38, p. 513, 515).

Imaginea personajului adormit din colinde și cea a defunctului din bocete sînt asemănătoare, dar nu identice. Probabil că unele influențe s-au produs între cele două specii folclorico-lirice, dar nu credem că este vorba pur și simplu de o migrare a motivului din repetoriul funerar „în lirică (...) ori în colindele de fată" (22, p. 38). În repertoriul funerar, imaginea este clasic tratată, profan chiar ; defunctul se reintegrează (se „dizolvă") în natură : trupul său devine regn vegetal („pomișori din ochișori") și mineral („lutișor din trupușor" (79). Dimpotrivă, în colinde, imaginea este simbolică : trupul personajului adormit nu *devine* vegetație, ci este *co-*

tropit și *îngrădit* de ea. În acest caz, vegetația are ceva malefic și agresiv ; ea „sufocă“ orice urmă de energie vitală, pare că „leagă“ magic ființele, le izolează de spațiul cosmizat, imprimîndu-le și menținîndu-le starea letargică. În balade, eroul e „presurat“ de flori (92). În colinde, florile „năpădesc“ fata de împărat, dar și leul („în jurul leului se crează un adevărat zid de flori“ — 22, p. 38), florile îl „cotropesc“ pe Dumnezeu, iar iarba îl „îngrădește“. Într-o doină „derivînd probabil tot dintr-o colindă“ (22, p. 81), fata zace adormită în centrul unei zone impenetrabile, structurată în straturi vegetale concentrice (pădure, poiană, flori) : „Din mijloc de pădurită / Este-o mică poeniță. / În cea mică poieniță... / Este-o pruncă adormită / Și de flori e ocolită (împrejmuită — n.n.)“ (22, p. 81).

În basmele tip *Frumoasa (din pădurea) adormită* (Grimm, Perrault etc., cf. Aarne — Thompson, tip 410), cu unele paralele în literatura populară română (57, p. 123), somnul letargic al prințesei induce letargie în tot mediul înconjurător : oameni, animale dar și stihii (focul, vîntul etc.). Doar vegetația (cea sterilă, bineînțeles) crește nemăsurat, cotropind și izolînd toată cetatea *(imago mundi)* : „De jur împrejurul palatului începu să crească un tufăriș de mărăcini, ca un gard viu !... mărăcinișul se înălță tot mai mult și, în cele din urmă, cuprinse toți pereții... de nu mai puteai vedea palatul defel“ Este aceeași imagine alegorică, cu aceeași semnificație : regresiunea (micro)Cosmosului în Haos. Haosul își revendică drepturile și primatul ; el readuce (toată, sau numai o parte din) materia cosmizată la starea inițială, precosmogonică — materia inertă, letargică, amorfă și nesupusă vreunei legi *(massa confusa)*. Vegetația care crește concentric izolează zona smulsă spațiului cosmizat, întrerupînd orice contact cu acesta : „De răzbit, n-a răzbit nici unul [din fiii de crai — n.n.], din pricină că mărăcinii se prindeau laolaltă, ca și cînd ar fi avut niște mîini ghimpoase, și nu-i lăsau să înainteze măcar un pas“. Toți pseudo-eroii termină prin a muri, după ce rătăcesc în van prin acest labirint de vegetație agresivă. Doar eroul autentic este în măsură să penetreze în „zonă“ : „mărăcinii se prefăcuseră pe dată în puzderie de flori mari și frumoase, ce se dădeau la o parte din fața lui, lăsîndu-l să treacă nevătămat“ (Grimm — *Frumoasa adormită*). Sărutul eroului trezește (readuce la viață) prințesa și, o dată cu ea, întreaga cetate. „Zona“ în care se instaurase Haosul este astfel recosmizată și ordinea restabilită.

Rolul eroului din basm îi revine, în cadrul ceremonialului de sfîrşit de an, fie celui căruia i se colindă (care devine *ad hoc* eroul care trezeşte leul, fata etc., fiind inclus în chiar scenariul colindei), fie colindătorului, a cărui incantaţie are menirea de a trezi gazda, sau chiar pe Dumnezeu şi, o dată cu el, întreaga natură: „Scoală, Doamne, nu dormi!". În această formulă imperativă pare să supravieţuiască relictual unul din arhaicele rosturi rituale ale colindei. În utilul *Index* tipologic şi bibliografic al colindelor româneşti (42, p. 165—168), sînt decelate tipurile de colinde care tratează exclusiv acest subiect: colindătorii „trezesc" din somn pe oameni, pe Isus, pe Crăciun, pe sfinţi, pe Dumnezeu. Dar chiar multe tipuri de colinde care tratează alte subiecte încep cu formele specifice de tipul „Dormiţi, domni buni, dormiţi, / Sculaţi, nu dormiţi". Similar se întîmplă lucrurile în colindele slavilor. Unul din motivele caracteristice colindelor cîntate „la fereastră" sau „la poartă" ale ucrainenilor („Sculaţi gospodari / Şi treziţi slugile toate") şi ale bulgarilor („Scoală, scoală, gospodine"), este cel al deşteptării gazdelor din somn (43, p. 28—33).

În unele zone ale României s-au păstrat obiceiuri care probabil erau generalizate în vechime, fapt care ar putea justifica supravieţuirea şi larga răspîndire a motivelor şi formulelor incipiente pe care le-am amintit deja. Astfel, în Ţara Loviştei, este atestat, pînă în ziua de astăzi, obiceiul ca oamenii să aştepte dormind, pe întuneric, colindătorii. «Primul colind care se cîntă „la fereastră", „la uşă", „afară", are rostul de a trezi gazdele... De aceea, pe uliţă, de la o casă la alta, colindătorii sînt preocupaţi de a nu face zgomot, de a merge în cea mai mare linişte, pentru a surprinde gazdele în somn („gazdele surprinse în somn de ceata colindătorilor" constituind şi tema celor mai multe colinde de la fereastră)» (9, p. 577). Un informator din această zonă declară: „Pe uliţă [noi colindătorii — n.n.] mergem hoţeşte, să nu ne audă nimeni", iar altul: „Trebuie să luăm omul din somn, nici cîinii să nu simtă nimic". Obiceiul este atît de înrădăcinat şi regula atît de strictă încît „s-au întîmplat cazuri cînd colindătorii făcînd zgomot înainte de a începe colindul de la fereastră n-au mai fost primiţi" (9, p. 577). De obicei, un astfel de gest din partea gazdei este extrem de grav, fiind drastic amendat de colindători (81), dar de data aceasta el este provocat şi justificat de o greşeală rituală produsă chiar de aceştia. Din cele relatate, par să se întrevadă coordonatele unui com-

portament ritual arhaic, în mare parte dispărut și ale cărui bogate și subtile semnificații nu au fost încă elucidate. Este vorba de somnul ritual și de trezirea rituală de către colindători — comportament probabil legat *(imitatio dei)* de tema mitică punctată în paginile anterioare : „adormirea“ și „trezirea“ zeului.

O datină arhaică ar putea aduce unele lămuriri. Astfel, la romani, ultima noapte din an, noaptea dinspre *Calendae Januariae,* era serbată obligatoriu în stare de veghe, fiind numită *Vigilia (lat. vigilo* = a sta treaz noaptea, a veghea). Unul din părinții Bisericii, Ioan Chrysostom (sec. al IV-lea), într-o cuvîntare menită să oprească sărbătorirea păgînă a Anului Nou, prezenta obiceiul ospețelor, al petrecerilor exuberante și al *vegherii de calende*, ca fiind „diabolice“ (50, p. 46, 51). Obiceiul s-a păstrat pînă în ziua de azi, cînd în ultima/prima noapte a anului nu se doarme *(revelion*, de la fr. *réveiller* = a trezi), ci se petrece în ospețe și veselie (vezi și expresia „Veille de Nöel“ pentru „Ajunul Crăciunului“). Dacă inițial părinții Bisericii fixaseră sărbătorirea Crăciunului (nașterii lui Isus) la 6 ianuarie, ulterior, în sec. al IV-lea, Crăciunul este definitiv fixat la 25 decembrie, pentru a se suprapune sărbătorii mitraice : *Dies Natalis Solis Invicti.* Cam din acea perioadă (sec. V), Biserica face din data de 25 decembrie, data oficială de începere a anului bisericesc *(annus ecclesiasticus),* care se deschide cu *Vigilia Nativitatis.* Circa un mileniu în Europa, Anul Nou a fost serbat și considerat că începe la 25 decembrie, și nu la 1 ianuarie ; situație întreruptă la Roma în sec. al XIII-lea, în Franța în sec. al XVI-lea (în 1564, sub Charles IX), în Rusia la începutul secolului XVIII (sub Petru cel Mare) etc. Astfel, după cum a arătat P. Caraman, bună parte din „trăsăturile specifice ale Calendelor lui Ianuar au fost moștenite de sărbătoarea Crăciunului, datorită faptului că aceasta timp de mai mult de un mileniu — iar în popor în multe părți chiar pînă astăzi — a fost considerată ca un an nou“ (50, p. 73).

Veghea omului, în momentul cheie al anului, o reclamă și o susține pe cea a zeului, căruia i se insuflă astfel, pe cale rituală, un plus de vigoare într-un moment în care Cosmosul trebuie scos din criză și refăcut. Nesomnul omului „dublează“ pe cel al zeului, iar „nesomnul“ (vigoarea) zeului este echivalent cu „somnul“ (inerția) demonului. Așa cum am mai arătat, echilibrul dintre principiul Ordinii și cel al Dezordinii este instabil, iar cele două principii cosmice sînt invers propor-

ționale : cînd unul din ele „crește“, celălalt „scade“ proporțional. După cum am văzut, principiul Ordinii și cel al Dezordinii nu sînt „în act“ în același timp, pentru că veghea și vigoarea unuia sînt echivalente și concomitente cu letargia și lipsa de vlagă a celuilalt. Vorbind despre existența perechilor de contrarii, „în potență“ sau „în act“, Aristotel conchidea : „e peste putință ca aceste două contrarii însele să existe *în act* în același timp și în același lucru. Prin urmare e exclus ca două *acte contrarii* să existe simultan“ (*Metafizica*, IX, 9, 1051 a ; cf. 82). Somnul lui Dumnezeu (sau a Sf. Petru — o ipostază a vigilenței cosmice a lui Dumnezeu) determină veghea și vigoarea demonului (și reciproc) și, ca atare, determină regresiunea Cosmosului în Haos. Dumnezeu (sau o altă ipostază a sa — Sf. Ilie) trebuie să se mobilizeze — susținut de aportul ritual al omului — pentru a răsturna această situație. Într-adevăr, demonul va fi în final învins, legat, „amorțit“ — de fapt (re)cufundat în somn — pentru o perioadă de încă un an. Dar să nu anticipăm.

4. REGRESIUNEA ÎN HAOS

„Iuda cheia mi-a furat / Și în rai că s-a băgat / Multe lucruri și-a luat : / Luă luna cu lumina, / Soarele cu razele, / Scaunul de-mpărăție / Și bățul de vitejie !“ (12, p. 87).

Sigur că Iuda speculează „dezordinea divină“, dar în felul cum este prezentată, această dezordine pare a avea, la limită, un caracter intențional ; ca și cum Dumnezeu și sfinții i-ar înlesni lui Iuda pătrunderea în rai și prădarea acestuia. Acum, la schimbarea anului, Cosmosul *trebuie* re-generat, dar pentru aceasta el trebuie, în prealabil, să fie distrus.

Într-un comentariu medieval (*Dâtastân-i Dênîk* — redactat în secolul al IX-lea e.n.), comentariu la mitul iranian al înfruntării dintre Ormazd și Ahriman, găsim unele remarci teologice și chiar filosofice extrem de interesante din punctul de vedere din care am abordat problema. Scenariul mitului este asemănător celui al colindei în discuție. Din gelozie și ură, Ahriman — esența răului cosmic și principiul distrugerii și al dezordinii — se ridică din tenebre, ajungînd la granița cu lumea creată de Ormazd, cu gîndul de a o distruge. Dar Ormazd este omniscient : „el cunoaște — menționează comentariul — spiritul plin de răutate al Demonului și gîndurile sale înșelătoare ; el știa, de la el însuși, că Demonul nu

se va supune ordinelor sfinte și nici nu va deveni drept [...], că el nu se va retrage de la granița lumii luminii înainte de a fi atacat creația și de a fi încercat să lupte împotriva ei, înainte de a fi fost circumscris în interiorul cerului, înainte de a fi suferit o înfrîngere în bătălie...". Omnisciența lui Ormazd este dublată de omnipotență. Victoria sa împotriva lui Ahriman nu este pusă la îndoială, dar mijlocul prin care ea va fi repurtată trebuie minuțios analizat. Comentatorul (este vorba de Manousht Echihr, mare preot zoroastrian din secolul al IX-lea e.n.), trece în revistă toate posibilitățile lui Ormazd, ca și cum ar relata chiar analiza pe care acesta a făcut-o în preajma înfruntării. O primă soluție ar fi aceea de „a-l ataca pe Demon înainte ca el să atace lumina, de a-l lovi înainte ca el să lovească, de a-l pedepsi înainte ca el să comită păcatul, de a se răzbuna înainte ca motivul să existe...". Această soluție este considerată de la bun început ca fiind inacceptabilă, pentru că „toate acestea ar fi direct contrare justiției și echității, care sînt inseparabile de creația lui Ormazd, ...carității și bunăvoinței, care sînt esența sa însăși. Ca urmare, creatorul nu a ordonat armatei sale să repurteze victoria și să protejeze legitim lumea luminii împotriva ravagiilor Demonului...". O altă soluție luată în considerație de Ormazd este aceea de a nu permite Demonului să pătrundă în interiorul creației pentru a o distruge. *Nota bene!* Ormazd are posibilitatea de a salva propria sa creație de la distrugere și de a evita înfruntarea cu Ahriman și totuși respinge și această soluție ca fiind inoportună, pentru că „Demonul ar fi rămas etern în fața frontierelor (lumii luminii); împiedicat să intre, el s-ar fi găsit, etern, în fața creaturilor care ar fi fost tot timpul tulburate". Sau, într-o altă formulare: amenințarea Demonului „ar fi apăsat constant asupra creației divine și ar fi inspirat etern teamă ființelor luminii". În afara motivului *Frica zeilor de acțiunea demonilor* — asupra căruia vom reveni peste cîteva pagini — să reținem această idee: Creatorul refuză și soluția de a salva creația cu prețul unei stări cosmice incerte și etern-conflictuale. „Cu înțelepciunea sa ormazdiană" — continuă textul — Creatorul acceptă o a treia soluție: decît o amenințare constantă (tot timpul și peste tot), mai bine o luptă decisivă „într-un timp limitat și într-un spațiu restrîns". Această idee, a determinării coordonatelor spațio-temporale ale înfruntării, este prezentată și într-o altă lucrare medievală de exegeză privind teologia și cosmologia iraniană — *Bundahishn*: „Dacă eu

(Ormazd) nu fixez un termen pentru luptă, el (Ahriman) va fi capabil să facă, creației mele, ceea ce a amenințat că-i va face", adică să o atragă de partea sa. Convenția dintre zeu și demon este asemănată în text cu cea dintre doi oameni care „fixează un termen pentru duel" *(Bundahishn I*, conform 53, p. 317). Revenind la pasajul din *Dâtastân-i Dênik*, să consemnăm faptul că Ormazd optează pentru confruntarea cu Ahriman, știind că în final îl va învinge pe acesta „întemnițîndu-l", lăsîndu-l „neputincios" și „paralizat" (și asupra acestui motiv al *legării și paralizării demonului* vom reveni în curînd). Ormazd acceptă soluția invaziei în „lumea luminii", a lui Ahriman și a armatei sale de *dêvi* și monștri, cu toate consecințele unei astfel de invazii (distrugerea creației), pentru că doar astfel „creația bună va fi creată din nou, imaculată și eternă și, imortală, va fi restabilită într-o fericire fără pată. [...] Deci, pentru a repurta victoria finală și nu pentru a împiedica invazia, și-a făurit (Ormazd) armele sale". *(Dâtastân-i Dênik*, conform 53, p. 308—314).

Toate ideile vehiculate în acest text teologico-filosofic medieval sînt interesante și pline de semnificații. Să remarcăm în mod special una din ele : pentru ca Lumea (uzată) să poată fi revigorată, ea *trebuie* să fie distrusă și recreată. Acest scenariu mitic era, în mod ritual, reiterat în cadrul ceremoniilor de An Nou la populațiile semite și indo-europene. La persani, sărbătoarea de An Nou — *Nawrôz* — era considerată sărbătoarea lui Ormazd (celebrată în „ziua lui Ormazd", în prima lună a anului) și ziua cînd a avut loc creația lumii. Era ziua în care se producea „renovarea Creației" (Al-Biruni) și ziua în care regele proclama : „Iată o nouă zi, a unei lumi noi, a unui an nou ; trebuie renovat ceea ce timpul a uzat" (Dimasqî) (vezi 20, p. 80 ș.u. și 31, p. 336—337). Nu este locul aici să trecem în revistă ceremoniile de An Nou în care era reactualizată cosmogeneza pe baza unor scenarii mitico-rituale tipice, scenarii atestate atît la populațiile de cultivatori primitivi cît și la cele indo-europene și semite ; a făcut-o, în mod strălucit, Mircea Eliade în unele din lucrările sale (20 ; 31 ; 33 ș.a.). Vom consemna doar, o dată cu istoricul religiilor, faptul că din felul în care aveau loc aceste ceremonii, rezultă că, pentru mentalitatea tradițională, «*începutul* era în mod organic legat de un sfîrșit care-l preceda, că acest „sfîrșit" era de aceeași natură ca „haosul" dinaintea creației, și că, pentru acest motiv, sfîrșitul era indispensabil oricărui nou început» (33, p. 47).

Nu altfel se întîmplă lucrurile cu prilejul ceremoniilor din cadrul sărbătorilor de iarnă la români și nu întîmplător un text ca cel al colindei *Furarea astrelor* este în mod ceremonial recitat la granița dintre un an vechi și unul nou. Pentru ca o nouă ordine cosmică să fie stabilită, trebuie, în prealabil, instaurată dezordinea ; pentru ca Demiurgul să creeze o lume nouă, cea veche trebuie, în prealabil, distrusă, cufundată în Haos. De o „distrugere" e vorba în textul colindei ? Bineînțeles.

În diverse variante ale colindei, „obiectele" prădate de Iuda sînt : soarele, luna, „scaunul de-mpărăție", „bățul de vitejie" (12, p. 87), stelele, „cununa Raiului", „scaunul de judecată / und' s-adună lumea toată" (6, p. 116), „toiagul de judecată", „ciubărul botezului, / păhărelul mirelui, / scaunu județului" (14, p. 46) și chiar „spicul cel mai bun, / *c-așa-i data de Crăciun"* (26, p. 36). În legenda apocrifă de care am vorbit (ms. B.A.R. nr. 1282), sînt furate veșmîntul (probabil cel împodobit cu astre), stema și steagurile Domnului. În toate cazurile, este vorba de răpirea unor atribute divine care reglementează ordinea cosmică, răpire care răstoarnă supremația lui Dumnezeu în favoarea Demonului și implicit, răstoarnă supremația Ordinii în favoarea Dezordinii (70). Soarele, luna, stelele etc. sînt răpite sau devorate de demoni, fiind înlocuite cu tenebrele precosmogonice. „Opoziția întuneric/lumină se suprapune peste polaritatea fundamentală haos/cosmos" (10, p. 99). Astrele sînt fie ascunse în Infern, sau reprezentări simbolice ale acestuia (peșteră, beci etc.), fie în pîntecele întunecos al demonului (fie el lup, leu, vîrcolac, sau balaur). *Astrofagia* este un motiv mitic mult prea răspîndit și cunoscut pentru a insista mai mult asupra lui (87). Cert este că abia regurgitarea astrelor din pîntecul monstrului astrofag produce re-generarea lor, redîndu-le prospețimea și vigoarea pe care au avut-o în momentul cosmogenezei. Dar pentru aceasta, zeul/eroul demiurg trebuie să repete actul cosmogonic, înfruntînd și răpunînd demonul/monstrul.

Înainte însă de a ajunge la acest motiv final al colindei în discuție, o întrebare se impune : cine se ascunde sub numele de Iuda ? Are el vreo legătură cu Iuda, cel născut în orașul Iscarioth, Iuda Iscarioteanul *(Iskariotski* — conform textelor slavone), apostolul care l-a trădat pe Isus ? Și da și nu. Poporul a fost atît de impresionat de această trădare, încît numele trădătorului a generat nu doar una, ci două denumiri pentru Diavol, ambele uzuale : *Scaraoțchi* (corupere din

Iskariotski) și *Iuda*. Dar *Diavolul* este o adevărată „instituție universală", cum sugestiv l-a definit A. H. Krappe. Sfera sa semantică și simbolică este mult prea mare pentru a se lăsa definit doar prin nume. Eliminînd semnificațiile în surplus și completîndu-le pe cele în deficit, M. Coman (10, p. 84—117) a încercat să refacă principalele coordonate și linii de forță ale personajului mitologic căruia i s-a suprapus, ocultîndu-l, personajul biblic Iuda Iscarioteanul. Iuda este un arhaic demon malefic, al cărui unic rost este distrugerea lumii. În folclorul mitic românesc, el este făcut răspunzător pentru cutremurele de pămînt, pentru boli, pentru furtunile și grindinile care distrug recoltele (94). El este cel care roade furcile (arborele) pe care se sprijină pămîntul, el este cel care ciclic fură (devoră) astrele și însemnele divine ale ordinii cosmice și tot el este cel care, „la vremea de apoi", va distruge complet lumea prin potop de apă sau de foc. El este, ca în balada *Antofiță a lui Vioară,* stăpînul apelor *(Vidros)* fără de fund (în gr. „fără fund" = *abyssos→abis),* stăpînul deci al abisului acvatic precosmogonic : „Eu în Vidros m-am născut / Și în Vidros am crescut, / Nici eu nu i-am dat de fund, / Că Vidros este adînc / Cît din cer pînă-n pămînt". Din punct de vedere funcțional, Iuda este perfect analogabil cu balaurul din mito-folclorul românesc ; în descîntece, șarpele este numit „idiță", „iediță" sau „iudiță" (88). Ca și balaurul, Iuda se mișcă la fel de bine în pămînt, în apă, în aer, sau în foc. El este pe rînd, sau simultan, demon chtonian, acvatic, aerian și igneu pentru că, fiind o întruchipare a Haosului precosmogonic, el conține, în stare virtuală și nediferențiată, toate cele patru „stihii primordiale", cele patru „începături ale lucrului de materie" — cum le numea Dimitrie Cantemir (28, p. 22).

Cam acesta ar fi „portretul robot" al lui Iuda și este firesc ca nu numai oamenii, dar și zeii să se teamă de dezlănțuirea acestei uriașe forțe malefice.

5. DEMONOFOBIA

„Dumnezeu din grai grăia : / — Cari din sfinți se va afla / Lucrurile-a le-nturna ? / Atunci sfinții au tăcut, / Că de Iuda s-au temut." (12, p. 87).

La prima vedere, și acest motiv al sfinților înfricoșați pare a fi un simplu artificiu epic, artificiu menit să pună mai bine

în lumină pe sfîntul care va avea curajul să-l înfrunte pe adversar. La o privire atentă și comparativă însă, vom vedea că este vorba de un motiv mitic foarte vechi și larg răspîndit.

În epopeea asiro-babiloniană a creației lumii, dragonul Tiamat declară război zeilor și creează, în acest scop, nenumărați monștri pe care îi înarmează astfel ca „cel care i-ar privi să moară de frică" *(Enuma Eliș* II, 25 ; conform 1, p. 22). Într-adevăr, Anșar (tatăl zeilor) — el însuși „înfiorat" — își trimite pe rînd fiii — Anu (zeul cerului) și Ea (zeul apelor) — dar aceștia se întorc fără să fi luptat, înspăimîntați : „El s-a întors înfricoșat la tatăl său Anșar" *(Enuma Eliș* II, 83 ; cf. 1, p. 24). Anșar cheamă toți zeii la sfat și cere ca cel mai puternic dintre ei să o înfrunte pe Tiamat. Dar, ca și în colinda românească, zeii înfricoșați răspund prin tăcere : „Toți Anunnaki s-au adunat acolo. / Cu buzele lor strîns închise (ei stau) în tăcere. / Nici un zeu, (gîndeau ei), nu poate merge (la luptă și) / Înfruntînd pe Tiamat să scape (cu viață)" *(Enuma Eliș* II, 88—91 ; cf. 1, p. 24). Singurul care îndrăznește să o înfrunte și reușește să o învingă este Bel-Marduk.

O imagine similară apare într-un mit fenician, cel al înfruntării dintre zeul furtunii, Baal-Hadad și personificarea stihiei acvatice, Yam-Nahar : „...zeii erau / Așezați la masă, cei sfinți prînzeau și Baal sta lîngă El. / Iată că zeii îi văd, văd pe trimișii lui Yam, ai judelui (Nahar). / Zeii își lasă ochii pe genunchi și pe tronurile lor domnești". Singurul în stare să înfrunte pe Yam este zeul Baal, care le reproșează zeilor spaima : „Eu văd, o, zeilor că v-ați înfricoșat de obrăznicia trimișilor lui Yam..." *(Baal și Yam* II, 18—24 ; cf. 30, p. 187).

În *Mitul lui Zu* (versiunea asiriană) — despre care am mai avut prilejul să vorbim — zeii intră în panică și amuțesc, după ce demonul Zu fură din cer „tăblițele destinului" : „(Cînd) Zu a dispărut (cu tăblițele destinului) și s-a ascuns în muntele său, / Tatăl Enlil, sfetnicul zeilor, a rămas fără grai ; / Tăcerea s-a instaurat, muțenia a luat loc". Anu — zeul suprem al cerului — cheamă zeii în sobor : „Cine va omorî pe Zu / Și-și va face numele mai înalt (în) cenaclu ?" *(Mitul lui Zu* II, 22—30 ; cf. 1, p. 63).

Imaginile par a fi calchiate, într-atît sînt de asemănătoare. Dar, dacă teoria împrumutului ar putea fi invocată în ceea ce privește cele trei mituri din Orientul Apropiat, ea nu mai poate fi operantă cînd aducem în discuție colinde și ba-

lade din folclorul românesc. Și totuși, atît motivul epic, cît și submotivele care-l compun, se regăsesc aidoma, chiar dacă în locul zeului suprem apare împăratul sau „vătaful ăl bătrîn“, în locul zeilor apar eroii etc. Iată cum apar submotivele în discuție într-o variantă a baladei *Gruia lui Novac și șerpele*: a) *Apariția ființei demonice*: „Șerpe mare s-a ivit / Și-n drum stă încolăcit“; b) *Apelul împăratului* (el însuși în panică): „Strigă, Doamne, cine-mi strigă? / Și-mi strigă cu mare frică. / Împărat / Din Țarigrad / Peste țară, peste lume / Cătră toți vitejii-anume: / — Cari din voi se va găsi / Drumul a mi-l slobozi“; c) *Tăcerea și teama vitejilor*: „Nime-n lume se afla, / Toți se tem ca și de drac“; d) *Apariția adevăratului erou*: „Numai Gruia lui Novac / La-mpăratul se ducea...“ etc. (18, p. 489 și p. 223).

În baladele și colindele „de pescari“, la un sobor de năvodari, în jurul unei „mese mîndre și-ncărcate“, vătaful pescarilor — „Vioară ăl bătrîn“ — îi interzice (din precauție?, de frica?) fiului său Antofiță să pescuiască în *Vidros* și, implicit, să se înfrunte cu „duhul“ acelor ape. Mai mult decît atît, celor „cinzăj' de năvodari, / Tot feciori de boieri mari“, le e frică să-l însoțească pe Antofiță în această expediție eroică: „Nevodarii mi-auza, / Unu la altu să uita, / Lacrimile-i podidea, / Toz' din gură că-i zicea: / Cin' la Vidros ne-o mîna, / La toți capu ne-o mînca!“ (47, p. 73). În unele variante, Antofiță e obligat să-l narcotizeze pe vătaful Vioară cu vin dres cu opiu („Paharul cu vin umplea, / Cu afion l-împlinia, / Și da lui tat-so de bea“ — 63, p. 298), sau să-și îmbete ortacii (43, p. 264) pentru a le învinge frica.

În vechiul mit germanic al înfruntării dintre Beowulf și balaur, însoțitorii eroului, „cuprinși de o groază sălbatică“ și „temîndu-se pentru propria lor viață“, o rup la fugă în timpul luptei.

Același topos apare în unele versiuni ale mitului grecesc al gigantomahiei. Cînd balaurul Typhon asaltează cerul, toți zeii se sperie și fug în Egipt, metamorfozîndu-se, ca să scape, în diverse animale. Cel care are curajul să-l înfrunte este Zeus (Apollodor — *Bibliotheke* I, 5, 3).

În mitul indian al luptei cosmice dintre zeul Indra și balaurul Vritra — cel care furase și închisese apele cosmice în „adîncul muntelui“ — zeul Indra, într-o primă fază a înfruntării, fuge de Vritra *(Satapatha Brahmana* I, 6, 3—77), fiind „bolnav de spaimă“ și dorind pace *(Mārkandeya Purana)*.

Chiar și în legenda apocrifă *Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva ziditoriului D(u)mnezeu...* — pe care N. Cartojan a considerat-o ca fiind prototipul colindei în discuție — arhanghelul Gavril, fiind înspăimîntat de puterea lui Satanail care furase din cer însemnele puterii divine, refuză să se lupte cu acesta (5, II, p. 49).

Comentînd înfruntările mitice dintre un zeu și un monstru (de regulă) ofidian sau acvatic — înfruntări a căror miză este geneza Cosmosului, sau inaugurarea unei ere noi, sau stabilirea unei noi suveranități — Mircea Eliade conchide că „o trăsătură caracteristică și comună tuturor acestor mituri este teama, sau o primă înfrîngere a luptătorului" (31, p. 216).

Din exemplele citate mai sus a rezultat cu pregnanță faptul că *demonofobia* nu este un simplu *artificiu epic,* ci o *realitate mitică.* Ceea ce nu a rezultat încă este semnificația acestei fobii, stare aparent paradoxală, pentru că una dintre calitățile incontestabile ale zeului/eroului este curajul acestuia și nu frica. Dar curajul nu este, pentru mentalitatea mitică, echivalent cu lipsa fricii și, ca urmare, a înfrunta o ființă de care nu îți este frică nu reprezintă un act de curaj (83). Diferența dintre eroul autentic și pseudoerou nu este aceea că primului nu-i este frică, ci aceea că adevăratul erou, spre deosebire de cel fals, este în măsură să-și învingă frica de monstru. Nu numai cu *morbul spaimei* se întîmplă lucrurile astfel ci, așa cum am văzut, și cu cel al letargiei; *morbul somnului* contaminează, fără discernămînt, și pe eroul autentic, doar că acesta este totuși în stare (cîteodată, sau pînă la urmă) să îl învingă.

Haosul, dezordinea instaurată de Demon, infestează întreg Cosmosul, inclusiv structura psihică a eroului/zeului. Panica, teroarea, anxietatea paralizantă, de care suferă eroul sau zeul, sînt semne evidente ale unui dezechilibru psihic, ale unei dezordini la nivel microcosmic. Pentru a fi în stare să refacă ordinea și echilibrul cosmic, eroul/zeul trebuie mai întîi să fie în stare să-și refacă propria ordine interioară și echilibrul psihic pierdut. Numai răpunînd „demonul" spaimei care i s-a încuibat în suflet, eroul va fi în măsură să răpună demonul (cel „în carne și oase"), care i-a provocat spaima.

Demonul teriomorf provoacă groaza dar, în fond, el este un produs, o personificare a spaimei care bîntuie dintotdeauna inconștientul individual și colectiv. Monstruosul (diformul, bio-ilogicul), agresivitatea bestială, demonismul sînt

imagini arhetipale esențiale care produc și sînt, la rîndul lor, produse de o spaimă ancestrală, decelabilă atît în structura psihică a omului primitiv, cît și în cea a copilului, atît în ficțiunile mitice ale omului arhaic, cît și în cele literare ale omului modern, atît în fantasmele onirice ale omului sănătos, cît și în fobiile psihopatului.

Am văzut faptul că unicul criteriu după care dragonul Tiamat concepe și înarmează pe cei 11 demoni care urmeaza să înfrunte zeii este criteriul producerii spaimei („așa ca cel care i-ar privi să moară de frică"). În *Epopeea lui Ghilgameș*, monstrul Huwawa este înzestrat cu „șapte spaime" și „numit să fie groază pentru muritori" (1, p. 125). Dragonul biblic Leviatan posedă atribute similare : „înaintea lui dănțuiesc spaimele" (*Cartea lui Iov*, XLI, 14). Într-adevăr, măsura monstruozității unui demon este dată de cantitatea și calitatea spaimei pe care o inoculează. Legile după care sînt, în general, imaginați și „construiți" monștrii și demonii precum și toate aspectele care îi definesc (înfățișare, armele folosite, ravagiile produse, sălașurile pe care le populează), răspund aceleiași necesități arhetipale : provocarea spaimei.

Este evident faptul că există o trainică legătură semantică între a *(se) înspăimînta* și *monstru (monstrum horrendum* = „monstru înspăimîntător" — cum îl prezintă Virgiliu pe ciclopul Polifem, în *Eneida*, III). Plecînd de la această realitate semantică, unii filologi au încercat să găsească posibile relații fonetice între cei doi termeni. Astfel, Adriana Ionescu, în pofida unor soluții etimologice „clasice", a propus recent o soluție inedită și foarte interesantă privind controversata origine a cuvintelor românești *bală* (monstru) și *balaur* (64, p. 37—41). Încercînd să reconstruiască un prototip indo-european care să poată explica atît fonetic, cît și semantic rom. *bală* (din care derivă *balaur)* și alb. *ballë* (șarpe mare), cercetătoarea a propus radicalul indo-european **bhāi-* (a se teme) ; radical care a dat reflexe în mai multe limbi indo-europene, printre care lit. *báime* (frică), *bailùs* (fricos), let. *baile* (frică), *bail's* (fricos) și, mai putem adăuga, rus. *boiazni* (frică), *boiazlivîi* (fricos), v. isl. *ballr* (înfricoșător) etc. Rădăcina indo-europeană **bhāi-* a devenit în daco-română **ba-* (i.e. *ai* > d. rom. *a*, conform 65, p. 316) și a primit un probabil sufix i. e. *-la*, care crează substantive sau adjective, de tipul *ba-la* (înfricoșător, care provoacă frică), de unde apoi *bală* (fiară înfricoșătoare) și, ca derivat, *balaur(e)*,

cu sufixul autohton *-ure (-ule)*, frecvent în numele de plante și animale (66).

Revenind la colinda tip *Furarea astrelor*, vom consemna un fapt semnificativ; nu numai sfinților le e frică de Iuda, dar chiar și lui Dumnezeu: „Dumnezeu s-a spăimîntat, / Peste lume s-a uitat" (6, p. 113). Motivul *spaima lui Dumnezeu* nu apare numai în colinda pe care o comentăm, ci și în unele orații de nuntă cu subiect similar; Dumnezeu se înspăimîntă de iadul întemeiat de diavoli și îl trimite pe Sf. Ilie cu fulgerul să-i „prăpădească": „Dedesubt pe sub pămînt, / Un iad mare și rotat, / De diavoli întemeiat, / De care singur (Dumnezeu) m-am înspăimîntat." (32, p. 190).

Analizînd diversele variante ale tipului de colindă *Furarea astrelor*, ne-a surprins un alt element din aceeași sferă de semnificații cu cel comentat anterior. Cu foarte puține excepții (12, p. 88 și „Șezătoarea", X, 10), nu Dumnezeu este cel care îl înfruntă pe Iuda pentru a restabili ordinea cosmică, ci unul sau mai mulți sfinți. Este un fapt în măsură să ne contrarieze. În definitiv, Dumnezeu este — pentru mentalitatea populară — cel care a creat lumea și ar fi fost normal — pentru aceeași mentalitate — ca tot el să se preocupe în continuare de destinele ei și nu un împuternicit (înlocuitor) al său. Teama lui Dumnezeu de Iuda și impotența lui de a restabili ordinea lumii sînt două simptome ale unui zeu „retras", „obosit", „dezinteresat", simptome care se adaugă altora, decelabile în legendele cosmogonice românești: Dumnezeu suferă de singurătate, este obosit, nu poate crea lumea fără ajutor etc.

Mircea Eliade a teoretizat acest fenomen religios (*Deus otiosus*) specific religiilor „primitive" (ale triburilor de vînători și culegători), dar verificabil și în religiile mai complexe ale Orientului antic și ale lumii indo-mediteraneene (33, p. 88 și 34, p. 46). Istoricul religiilor a schițat coordonatele caracteristice ale acestui fenomen religios: „1 — Dumnezeu a creat lumea și omul, apoi s-a retras în cer: 2 — Această îndepărtare a fost uneori însoțită de o întrerupere a comunicațiilor între cer și pămînt sau de o foarte mare îndepărtare a cerului; în anumite mituri, proximitatea inițială a cerului și prezența lui Dumnezeu pe pămînt constituie un sindrom paradiziac [...]; 3 — locul acestui *deus otiosus* mai mult sau mai puțin uitat a fost luat de diferite divinități care au în comun faptul că sînt mai aproape de om și-l ajută sau îl

persecută într-un chip mai direct și mai continuu" (33, p. 92—93).

Multe legende cosmogonice românești prezintă astfel de elemente specifice (35). Într-o legendă din părțile Muscelului, se spune că „după ce a făcut (Dumnezeu) și pe oameni, cerul era aproape de pămînt. Dai cu mîna de el" (36, p. 4). „Însă omul, nesinchisit din fire — după cum spun legende culese în Dolj și Olt — nu și-a dat seama de această bunătate dumnezeiască, că nu era puțin lucru pentru om să aibă pe Dumnezeu în preajma lui, ca să-i poată cere sfatul ca unui bun părinte, oricînd avea vreo nevoie" (36, p. 4). Din cauza unei greșeli umane sau a păcatelor omenești „...Dumnezeu s-a mîniat foc și-a depărtat cerul atît de mult, că nu degeaba zicem noi : departe cît cerul de pămînt" (36, p. 4). Într-o legendă, culeasă la celălalt capăt al spațiului românesc (Bucovina), fenomenul este prezentat și mai concludent : Dumnezeu, supărat pe oameni, nu ridică doar cerul, ci „fuge" și el de oameni, ba mai mult, se întoarce cu spatele, nemaivroind să-i vadă și să știe de ei. „De mult, era mai jos cerul, aproape de noi, și Dumnezeu se uita la oameni (ca să vadă) ce fac, și venia pe jos, umbla printre oameni, dar de cînd s-a înmulțit lumea și pămîntul s-a spurcat, Dumnezeu a fugit cu cer cu tot în sus ; și amu stă întors cu spatele la la noi nu vrea să ne vadă : și-a întors fața de la păcatele noastre" (36, p. 6). Această îndepărtare a lui Dumnezeu și întoarcerea cu spatele la nevoile lumii nu s-a produs doar *in illo tempore*, din cauza unui conflict iscat între om și divinitate. Calamitățile, fie ele naturale sau sociale, sînt motivate, în credințele populare românești, prin același dezinteres din partea zeului. Iată, de exemplu, cauza unei secete prelungite, așa cum o vedea un țăran român în 1930 : „de amu oamenii s-o stricat [...] și Dumnezeu s-o întors cu dosu și nu mai dă ploaie..." (37, p. 201).

Așa cum apare în aceste legende și credințe populare, cauza depărtării (la propriu și la figurat) a lui Dumnezeu de om este desolidarizarea primului de păcatele ultimului, dar, în fond, este o justificare răsturnată a desolidarizării omului de un Dumnezeu care și-a pierdut din actualitate și care, în consecință, „nu se mai află chiar în centrul cultului" (39, p. 98).

Să revenim la tipul de colindă pe care îl comentăm și la un motiv deja amintit. În foarte rare cazuri, cel care are curajul să-l înfrunte pe Iuda este Dumnezeu însuși. Mai mult decît atît, în multe variante ale colindei, Dumnezeu nu are nici un rol, lipsind complet din scenariu. În diverse variante ale colindei, cel care se luptă cu Iuda este, de la caz la caz, Sf. Ilie, Sf. Ion, Sf. Petru, Sf. Maria, sau chiar Isus, însă, în majoritatea cazurilor, acest rol îi revine Sf. Ilie (85), fie singur, fie însoțit de alții (Sf. Ion, Sf. Mihail, Sf. Petru). Dar, chiar și în acest ultim caz, Sf. Ilie este principalul erou al înfruntării: „Și-mi pleca(u) / De se ducea(u) / Mai întîi Sfîntul Ilie, / Că e sfînt mai cu tărie" (41, p. 42). Această preponderență a Sf. Ilie nu trebuie să ne mire, avînd în vedere felul înfruntării și cel cu care aceasta se poartă. Sf. Ilie a devenit nu numai un patron meteorologic, dar și campionul luptei cu Diavolul. Orice fulgerare este privită în popor ca o lovitură dată Diavolului de Sf. Ilie (32, p. 200). Tot Sf. Ilie este cel care, potrivit mentalității populare, se va lupta cu *Anticrist* la sfîrșitul lumii (32, p. 197), el ajunge chiar să fie invocat în descîntece pentru a nimici cu fulgerul său pe demonul bolii (13, p. 79) și tot el, iată, este desemnat să-l înfrunte pe Iuda și să restabilească, la schimbarea anilor, ordinea cosmică: „Apoi Ilie-a venit, / Către Domnul a grăit: / — Doamne, Dumnezeul mieu, / Dă-mi mie, ce-oiu cere eu! / Dumnezeu din graiu grăia: / — Mergi, alege-ți tot p-ales! / Și Ilie și-a ales / Trăsnet, fulger tot p-ales." (12, p. 87).

Ilie se înfățișează la Dumnezeu cerîndu-i armele, la fel cum, în basmele românești, eroul-prinț cere tatălui-împărat armele și calul pe care acesta le-a folosit în tinerețe. Dumnezeu îi dăruiește Sf. Ilie fulgerul, trăznetul și (colinda nu menționează, dar o confirmă toate legendele și credințele populare), carul cu patru cai de foc. Tot astfel, în vederea înfruntării cu Tiamat, Bel-Marduk primește de la zei fulgerul — „o armă fără egal să lovească pe vrăjmaș" (*Enuma Eliș* IV, 30; cf. 1, p. 32) și carul-furtună la care sînt înhămați cei patru cai-vînturi: „Distrugătorul", „Necruțătorul", „Înecătorul" și „Zburătorul" (*Enuma Eliș* IV, 50—52; cf. 1, p. 33).

Așa cum vom vedea, scenariul colindei în discuție comportă elemente cosmogonice; lumea nu este creată propriu-zis, dar este re-creată printr-un act similar cosmogenezei. Înfrun-

tarea cu monstrul (reiterare a înfruntării primordiale), nu și-o mai asumă însă zeul suprem, Demiurgul, ci Sf. Ilie — o ipostază „creștinată“ a zeului furtunii. Similar se întîmplă lucrurile în diverse mituri luate de noi în discuție ca termen de comparație ; cei care au curajul să înfrunte demonul nu sînt zeii supremi ai cerului, ci cei ai fulgerului și furtunii (Baal-Hadad, Zeus, Teshub, Indra etc). Acest fenomen de „specializare“ a zeilor cerului, sau de suplinire a acestora cu zeii fertilizatori ai furtunii și ploii a fost explicat de M. Eliade prin „natura pasivă a divinităților cerului și tendința lor de a face loc altor hierofanii care sînt mai concrete, mai personale, mai direct implicate în viața de zi cu zi a omului“ (34, p. 82). *Dei otiosi* sînt schimbați cu *dei pluviosi*. Aceștia din urmă preiau de la cei dintîi — o dată cu arma fulgerului — și o bună parte din prerogative.

„Și apoi (Sf. Ilie) că a plecat / După Iuda pîn' la iad, / Tot trăsnind și fulgerînd / Și în sbici de foc pocnind, / Iuda, cînd îl auzia, / Sta în loc și amorția. / Dar Ilie l-a luat / Și cu lanțu l-a legat“. (12, p. 87).

Înfruntarea dintre zeul furtunii și demon este, ca și celelalte motive mitice ale colindei, concis prezentată. Concis, dar precis. Nici un element important nu lipsește din acest scenariu mitic arhicunoscut : coborîrea zeului (eroului) în infern, lupta cu demonul (monstrul), folosirea unor arme redutabile, „legarea“ demonului, recuperarea „însemnelor divine“, restabilirea situației cosmice dinaintea catastrofei.

Sîntem din nou confruntați cu o imagine paradoxală, al cărei subtext am încercat să-l relevăm și cu alte prilejuri. Deși Sf. Ilie folosește în luptă o armă aparent strict războinică — fulgerul (care „pălește“ = arde și lovește), efectul este totuși neașteptat : Iuda nu este distrus, ci doar „amorțit“. Această „amorțire“ este o alegorie mito-poetică menită să sugereze readucerea lui Iuda în starea de non-manifestare, în starea de „somn nepomenit“ care, așa cum am văzut, îi este proprie.

Într-o versiune asiriană a *Mitului lui Zu* (demonul care fură din cer „tăblițele destinului“), se spune că Lugalbanda — zeul protector al cetății Uruk — l-ar fi învins pe demon, administrîndu-i somnifere (1, p. 65). Similar, zeul Ea îl adoarme pe Apsu (principiul masculin-acvatic al Haosului), prin pronunțarea unui descîntec magic : „El a turnat un somn peste el (Apsu) așa că el a adormit adînc“ (*Enuma Eliș* I, 64 ; cf. 1, p. 17). În aceeași epopee asiro-babiloniană a crea-

ției, zeul Marduk „amorțește“ trupul lui Tiamat (principiul feminin-acvatic al Haosului) : „Trupul i se înțepeni, gura rămase încleștată, deschisă“, iar apoi leagă pe toți demonii aliați lui Tiamat : „Aruncați în plasă, devin înlănțuiți [...]. Puse în legături brațele lor, iar pe Kingu, care fusese făcut șef peste ei, l-a legat...“ (*Enuma Eliș* IV, 100—120 ; cf. 1, p. 34—35). În textele sacre iraniene (*Avesta*), ca și în comentariile tîrzii ale acestora (*Dâtastân-i Dênîk* și *Bundahishn*), este relatat felul în care Ormazd îl învinge pe Ahriman prin recitarea *Ahuvar*, „prin care a fost revelată creația și sfîrșitul creației“. În urma acestui tratament, Ahriman (ca și întreaga sa armată de demoni) devine „neputincios“, „năuc“, „fără cunoștință“, fiind lăsat „paralizat pe o perioadă de trei mii de ani“ (*Bundahishn*, I ; cf. 53, p. 318).

Motivul nu este specific doar zonei Orientului Apropiat. În basmul românesc „Harap Alb“, eroul reușește să se întoarcă cu salățile miraculoase din „grădina de dincolo“ (62, p. 24), numai după ce Sfînta Vineri adoarme ursul cu o fiertură din planta narcotică *somnoroasă*. Să ne amintim, de asemenea, de gestul lui Eneea care, pentru a pătrunde în Infern și pentru a-l „îmblînzi“ pe Cerber, îi oferă acestuia din urmă un aliment narcotic, pe bază de mac (89). În mitul *argonauților*, Iason răpune balaurul care păzea *lîna de aur* cu ajutorul unor cuvinte magice și ierburi somnifere primite de la vrăjitoarea Medeea : „După ce-l stropește cu iarbă cu soc adormitor și-i spune de trei ori vorbe aducătoare de somn toropitor, care opresc marea tulburată și fluviile repezi, un somn ciudat închide ochii balaurului“ (Ovidius — *Metamorfoze*, VII).

Motivul adormirii/amorțirii demonului de către zeu (erou), este sinonim cu cel al „legării“ acestuia. Aceste forme de „îmblînzire“ a monstrului definesc zeul (eroul) magician, în antiteză cu zeul (eroul) războinic care decapitează monstrul cu sabia, sau îl străpunge cu sulița. Totuși, cele două tipuri de zei (magicieni, respectiv războinici), sînt rar strict delimitate. Marduk, de exemplu, în vederea confruntării cu demonul Tiamat, se înarmează pînă în dinți cu arme „războinice“ (arc cu săgeți, măciucă, fulger etc), dar nu le neglijează nici pe cele „magice“ : „El făcu o plasă să prindă pe Tiamat [...] Drept manta purta o platoșă îngrozitoare, de al său nimb înfricoșător îi era înconjurat capul [...] Între buzele sale el ținea un descîntec, o iarbă să distrugă otrava el ținea în mîna sa...“ (*Enuma Eliș*, IV, 41—62 ; cf. 1, p. 32—33). Și, așa cum

am văzut, înainte de a sfîrteca demonii inamici — ca un zeu războinic, el îi „amorțește" și îi „leagă" — ca un zeu magician. Chiar și Sf. Gheorghe, sfînt militar prin excelență, apelează la serviciile fecioarei care îl leagă pe balaur.

Astfel de exemple de concomitență, mai mult sau mai puțin evidentă, a atributelor „războinice" și respectiv „magice" ale unui zeu (erou) sînt nenumărate; simpla lor trecere în revistă ne-ar cere cîteva pagini. Vom consemna totuși faptul că împărțirea armelor de care se folosesc zeii (eroii) în arme „războinice" și respectiv „magice" este întrucîtva convențională, avînd în vedere că „din perspectiva gîndirii arhaice, o armă este întotdeauna un *mijloc magic*" (40, p. 132). Astfel se explică de ce, în foarte multe scenarii mitice, arma războinică este dublată de una magică și de ce gestul războinic al zeului (eroului) precede, dublează sau urmează unui gest magic. O situație insolită, dar care devine logică în urma considerațiilor de mai sus, este aceea în care zeul sau eroul, cu toate că, în cadrul înfruntării cu monstrul, uzează de o armă războinică — efectul acțiunii sale este strict magic. Este cazul eroului de colindă care leagă zeul „cu cordița arcului", a Sf. Ilie care, în colinda pe care o comentăm, amorțește și leagă pe Iuda folosind fulgerul ș.a.m.d.

În legenda apocrifă, pe care N. Cartojan o considera ca fiind prototipul ciclului de colinde *Furarea astrelor*, nu apare motivul amorțirii și legării lui Satanail. Arhanghelul Mihail poartă cu acesta un război cosmic în toată regula și învingindu-l (cu ajutorul lui Dumnezeu, pe care de fapt îl suplinește, ca și Sf. Ilie în colindă), îl prăbușește în fundul mărilor. Sigur că paralele și chiar eventuale modele pentru răpunerea și legarea lui Iuda de către Sf. Ilie putem găsi în religiile și mitologiile Europei și Asiei. Este suficient să-l amintim pe Zeus care fulgeră și leagă în Tartar pe Titani: „Titanii / Aprig izbiți se-ncovoaie, sub largul pămînt îi afundă / Zeus, ferecați cu zăvoare și lanțuri ce nu se dezleagă" (Hesiod, *Theogonia)*, sau pe îngerul apocaliptic „pogorîndu-se din cer, avînd cheia genunei și un lanț mare în mîna lui. Și a prins pe balaur, pe șarpele cel vechi, care este diavolul și Satana, și l-a legat pe o mie de ani. Și l-a aruncat în adînc și l-a închis și a pecetluit deasupra lui..." (*Apocalips*, 20, 1—3). În acest sens, vezi și motivul nr. G 303. 8. 4. 1 — „Diavol legat cu un lanț uriaș" în Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature.*

Dar nu trebuie să căutăm prea departe ; în folclorul mitic românesc acest motiv îl găsim atestat din abundență : demonul este legat, sau cel mai adesea, ca și în colinda noastră, el este lovit (bătut) și legat (vezi și colinda tip 185, *Pedepsirea lui Iuda,* în care Isus îl bate și îl leagă în lanțuri pe Iuda — 42, p. 305). Aceasta se întîmplă mai ales cînd demonului i se pretinde ceva : obiecte răpite sau cunoștințe deținute de acesta. Să trecem în revistă cîteva exemple, pentru că ele conțin motive similare cu cele din scenariul colindei în discuție : într-un *descîntec de Samcă* (Avestiță) — cules în Bucovina și publicat prima dată în 1869 — arhanghelul Mihail prinde demonul feminin „De părul capului / Și o leagă / Cu lanțuri de fier / .../ Și începu / A o bate foarte tare / Ca să spuie / Toate meșteșugurile [și numele — n.n.] sale“ (41, p. 459). În colindele și baladele „de pescari“, eroul (de regulă Antofiță), prinde puiul de Iudă (Vidră) și apoi îl leagă („Cu trei ștreanguri de mătase / Dă mi-l tăiase la oase“) și-l bate („Tot cu fieru plugului / Pe fața obrazului / Cu sfîrcu zgîrbaciului“), pentru a afla de la el unde și cum să pesciască în *Vidros* — secret pe care îl deține doar demonul acvatic Iuda („îl bătea și-l chinuia / Și dă pește-l suduia“ — 43, p. 165 și 41, p. 105). De asemenea, în popor se crede că un om „tare de înger“, dacă se întîlnește cu dracul, poate să-l lege „cu brăcinarul“ și să-l „bată mereu“, pînă ce acesta îi dă banii (comorile) peste care e stăpîn (29, p. 173). Cînd se rătăcește un obiect, se crede că acesta a fost furat de dracul. Pentru a-l recupera, copiii recurg la un fel de conjurație în care amenință diavolul că va fi legat și bătut : „Scoate, drace, ce-ai furat, / Că te-oi bate spînzurat / Cu fiarele plugului / Pe părțile dosului“ (44, p. 472 și 45, p. 59, 114), sau „Scoate, drace, ce-ai furat, / Că te leg de-un păr uscat, / Și-ți dau cu securea-n cap“ (86).

Observăm analogia scenariilor mito-rituale, în toate exemplele citate mai sus : sfîntul (eroul, omul) îl leagă (spînzură) și-l bate (lovește) pe demon, pentru a recupera obiecte furate sau pentru a-i smulge secrete deținute de acesta. Același motiv epico-mitic apare în colinda *„Furarea astrelor“* Gestul Sf. Ilie este unul magico-războinic : el *lovește* (cu fulgerul) și *leagă* (cu lanțul) demonul, pentru a recupera însemnele divine prădate de acesta din rai. Efectul este cel scontat.

„Și-a luat (Sf. Ilie) luna cu lumina, / Soarele cu razele, / Stelele cu florile / Și scaun de judecată. / Și la Rai că mi-și pleca, / Și în Rai le așeza. / Iar Raiul s-a luminat / Și iadul s-a-ntunecat. / C-așa-i data Raiului / Și datina iadului / De acum pînă-n vecie, /Slava Domnului să fie." (6, p. 117—118).

Chiar dacă textul colindei nu descrie un act propriu-zis de creație a Cosmosului, semnificația cosmogonică a colindei este evidentă. Sf. Ilie (re)stabilește ordinea Lumii, permițîndu-i să *dureze* încă un an. Într-un Cosmos cufundat în Haos, el reinstaurează legile („data Raiului și datina iadului"), abrogate temporar, dar ciclic, de Iuda. Lumea este re-făcută („împrennoită" — cum spun colindele), dar această înnoire este văzută ca o cosmogeneză propriu-zisă, care se produce „tocma-n noaptea lui Crăciun" : „De-astă seară-i seară mare, / Seară mare-a lui de-Ajun, / Tocma-n noaptea lui Crăciun. / Pămîntul s-a-mprennoit / Prennoit, s-a ridicat / Patru colțuri de pămînt, / Pe patru stîlpi de argint. / Frumos cer s-a-mpodobit, / Tot cu stele mărunțele, / Printre ele mai mărele. / Luce luna cu lumina / Și soarele cu căldura." (9, p. 13).

În continuarea colindei, fiecare rază a „soarelui cu șase raze" luminează, încălzește, fertilizează, *dă viață*, de fapt, cîte unui colț al întregii naturi : „tîrlele mieilor", „strungile oilor", „podgorii cu vii", „grîne aurii", „livezi verzi" și, în final, întreaga gospodărie a „gazdelor" cărora li se colindă (9, p. 13—14).

Scenariul vedic al înfruntării dintre Indra și Vritra este similar cu cel al înfruntării dintre Sf. Ilie și Iuda și, de aceea, comentariul pe care îl face M. Eliade primului scenariu este, în bună măsură, valabil și în cazul celui de-al doilea : „A-l fulgera și a-l decapita (pe Vritra — n.n.) echivalează cu actul creației.... Vritra confiscase Apele și le păzea în adîncul munților. Aceasta înseamnă : 1. fie că Vritra era stăpînul absolut — cum era Tiamat sau orice altă divinitate ofidiană — al întregului haos anterior Creației ; 2. fie că marele Șarpe, păzind Apele numai pentru el, a lăsat lumea întreagă devastată de secetă. Că această confiscare a avut loc înaintea actului Creației, sau că a avut loc după fundarea lumii, sensul rămîne același : Vritra «împiedică» lumea să se *facă* sau să *dureze*. Simbol al non-manifestării, al latenței sau al amorfului, Vritra reprezintă Haosul dinaintea Creației" (20, p. 32). Se pare chiar, că acest scenariu a fost la

origine un mit cosmogonic propriu-zis, avînd în vedere unele comentarii cuprinse în *Rig Veda:* prin victoria sa, Indra a creat soarele, cerul și dimineața (*R. V.* I, 33, 4) ; Indra, de la naștere, a despărțit Cerul de Pămînt, a întărit bolta cerească și, aruncînd *vajra* (fulgerul), l-a despicat pe Vritra care ținea închise apele cosmice în întuneric (*R. V.* X, 113, 4—6) ; „Prin puterea sa, el a desfășurat cele două lumi, Cerul și Pămîntul, și a făcut ca Soarele să strălucească" (*R. V.* VIII, 3, 6 ; cf. 31, p. 216).

Am optat pentru comentarea colindei tip *Furarea astrelor* din mai multe considerente. În primul rînd, colinda — în general — face parte dintre speciile folclorice rituale (ca și descîntecul, bocetul etc.). Or, este de presupus că anume aceste creații au rămas neschimbate în fondul lor, chiar dacă „unele teme de obîrșie străveche au primit coloratură creștină" (93, p. 362). Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, alterarea unui text ritual este de neînchipuit ; consecințele ar fi grave : textul și-ar pierde efectul sau ar căpăta un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat, de regulă, neschimbate de-a lungul secolelor și de aceea studierea lor este atît de profitabilă.

Pentru a evita considerații care ar fi putut deveni prea generale sau strict teoretice, am ales — ca obiect al analizei — colinda tip *Furarea astrelor* (sau *Prădarea raiului*), nu numai pentru că este „una dintre cele mai răspîndite colinde în toate provinciile românești" (93, p. 362), dar și pentru deosebitele valențe mitice și semnificații simbolice care zac „ascunse" în urzeala scenariului ei. Valențe și semnificații care apar în adevărata lor lumină doar dacă sînt receptate în contextul ritual în care colinda este incantată (regenerarea Timpului / Cosmosului uzat). Dar și reciproc : așa cum am văzut, abia anumite motive mitice din scenariul colindei sînt în măsură să redea coerență textului și contextului mitico-ritual și să reveleze sensuri uitate ale unor credințe și practici rituale specifice sărbătorilor de iarnă. Dat fiind că aceeași mentalitate mitică operează la nivelul ambelor paliere, această relație simbiotică apare ca evidentă, chiar dacă, uneori, a rămas nesesizată de exegeți ai fenomenului.

NOTE LA „MOTIVE ŞI SEMNIFICAȚII MITICE ÎN COLINDA TIP «FURAREA ASTRELOR»"

1 *** — *Gîndirea asiro-babiloniană în texte:* Studiu introductiv Constantin Daniel; Traducere, notițe introductive și note: Athanase Negoiță, Editura Științifică, București, 1975.

2 *** — *Tăblițele de argilă. Scrieri din orientul antic;* Traducere, prefață, cuvinte înainte și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

3 Tudor Pamfile — *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român,* București, 1913.

4 Al. Rosetti — *Colindele religioase la români,* București, 1920.

5 N. Cartojan — *Cărțile populare în literatura românească,* vol. I și II, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

6 G. Breazul — *Colinde, culegere întocmită de...,* București, 1938.

7 Const. A. Ionescu — *Colinde cu text și melodie culese și notate de...,* Sibiu, 1944.

8 Adrian Fochi — *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu,* Editura Minerva, București, 1976.

9 C. Mohanu — *Fîntîna dorului, poezii populare din Țara Loviștei,* Editura Minerva, București, 1975.

10 Mihai Coman — *Sora soarelui, Schițe pentru o frescă mitologică,* Editura Albatros, București, 1983.

11 Gheorghe Mușu — *Zei, eroi, personaje,* Editura Științifică, București, 1971, p. 16; vezi și I. Georgieva, *Bulgarian Mythology,* Sofia, 1985, p. 90—91.

12 Alexiu Viciu — *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe poporane.* Culegere cu a(d)notaţiuni şi glosar de ..., Bucureşti, 1914.

13 Teodor T. Burada — *O călătorie în Dobrogea,* Iași, 1880; cf. Teodor T. Burada — *Opere* vol. IV, Editura Muzicală, București, 1980, p. 15—18.

14 Lucia Cireș — *Colinde din Moldova. Cercetare monografică,* Caietele Arhivei de Folclor V, Iași, 1984.

15 Roger Caillois — *Eseuri despre imaginație,* Editura Univers, Bucureşti, 1975.

16 Oskar Dähnhardt — *Natursagen* I, Leipzig und Berlin, 1907.

17 Ovidiu Bîrlea — *Colindatul în Transilvania,* în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965—1967", p. 247—304 Cluj, 1969.

18 At. M. Marienescu — *Poezii populare din Transilvania,* Editura Minerva, București, 1971.

19 Ion G. Sbiera — *Colinde, cîntice de stea și urări la nunti, din popor luate și poporului date de ...,* Cernăuți, 1888.

20 Mircea Eliade — *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition,* Éditions Gallimard, Paris, 1969.

21 Sim. Fl. Marian — *Sărbătorile la români. Studiu etnografic,* vol. I, *Cîrnilegile,* București, 1898.

22 Mihai Coman — *Izvoare mitice,* Editura Cartea Românească, București, 1980.

23 V. I. Propp — *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic,* Editura Univers, București, 1973.

24 I. -A. Candrea — *„Tabu" în limbă. Nume interzise* în *Omagiu lui I. Bianu,* București, 1927, p. 71—78.

25 Ion G. Sbiera — *Povești poporale românești, din popor luate și poporului date,* Cernăuți, 1886.

26 V. Bologa — *Colinde poporale din Ardeal,* Sibiu, 1937.

27 Sim. Fl. Marian — *Sărbătorile la români. Studiu etnografic* vol. II *Păresimile,* București, 1899.

28 D. Cantemir — *Istoria ieroglifică,* vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1965.

29 Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea — *Tipologia folclorului, din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu,* Editura Minerva, București, 1970.

30 *** — *Gîndirea feniciană în texte,* Studiu introductiv : Constantin Daniel ; Traducere, notițe introductive și note : Athanase Negoiță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

31 Mircea Eliade — *Istoria credințelor și ideilor religioase,* vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

32 Tudor Pamfile — *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic.* București, 1911.

33 Mircea Eliade — *Aspecte ale mitului,* Editura Univers, București, 1978.

34 Mircea Eliade — *Patterns in Comparative Religion,* New York, 1974.

35 Vezi Adrian Șuștea — *Legende cosmogonice românești,* în „Vatra", nr. 9/1984 și Idem, *La facerea lumii...,* în „R.I.T.L.", nr. 3—4, 1988, p. 161—169, unde sînt prezentate — chiar dacă în alt context — astfel de legende.

36 Tudor Pamfile — *Cerul și podoabele lui, după credințele poporului român,* București, 1915.

37 Ernest Bernea — *Contribuții la problema calendarului în satul Cornova,* în „Arhiva pentru știință și reformă socială", an X, nr.

1—4, p. 191—205, București, 1932, și Idem, *Cadre ale gîndirii populare românești*, Ed. Cartea Românească, București, 1985, p. 197.

38 Sim. Fl. Marian — *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic*. București, 1892.

39 Mircea Eliade — *De la Zalmoxis la Genghis-han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

40 Mircea Eliade — *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Gallimard, Paris, 1979.

41 G. Dem. Teodorescu — *Poezii populare române*, Editura Minerva, București, 1982.

42 *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981.

43 Al. I. Amzulescu — *Cîntecul epic eroic*. Tipologie și corpus de texte poetice, Ed. Academiei R.S.R., București, 1981.

44 Elena Niculiță-Voronca — *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903.

45 I.-A. Candrea — *Folklorul medical român comparat*, București, 1944.

46 Tudor Pamfile — *Sărbătorile la români. Crăciunul. Studiu etnografic*, București, 1914.

47 Al. I. Amzulescu — *Cîntece bătrînești*, Editura Minerva, București, 1974.

48 Petru Caraman — *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiul de folclor comparat*. Editura Minerva, București, 1983..

49 James George Frazer — *Creanga de aur*, vol. I—V, Editura Minerva, București, 1980.

50 Petru Caraman — *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi. Contribuție la studiul mitologiei creștine din orientul Europei*. Iași, 1931.

51 Maurice Lambert — „La naissance du monde à Sumer" în „Sources orientales" vol. 1 — La naissance du monde, p. 93—113, Éditions du Seuil, Paris, 1959.

52 S. N. Kramer — *Istoria începe la Sumer*, Editura Științifică, București, 1962.

53 Marian Molé — *La naissance de monde dans l'Iran préislamique*, în „Sources orientales" vol. I — La naissance du monde, p. 299—328, Éditions du Seuil, Paris, 1959.

54 Artur Gorovei — *Literatura populară* II *(Descîntecele românilor)*, Editura Minerva, București, 1985.

55 *** — *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*. Editura pentru literatură, București, 1964.

56 Vasile Bogrea — *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.

57 Lazăr Şăineanu — *Basmele române*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.

58 Teodor T. Burada — *Privelişti şi datini strămoşeşti*, în „Arhiva", Iaşi, nr. 7 şi 8/1909 ; cf. Teodor T. Burada — *Opere*, vol. III, p. 210—224, Editura Muzicală, Bucureşti, 1978.

59 Romulus Vulcănescu — *Măştile populare*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

60 Romulus Vulcănescu — *Mitologie română*, Editura Academiei R. S. România, Bucureşti, 1985.

61 *** — *Folclor din Oltenia şi Muntenia*, vol. V, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.

62 Andrei Cişteanu — *Grădina de dincolo*. Comentarii mitologice, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

63 Tudor Pamfile — *Mitologie românească I, Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916.

64 Adriana Ionescu — *Lexicul românesc de provenienţă autohtonă în textele din sec. al XVI-lea — al XVIII-lea*, Universitatea din Bucureşti, 1985.

65 I. Coteanu şi colectiv — *Istoria limbii române*, vol. II, Editura Academiei R. S. România, Bucureşti, 1969.

66 Adriana Ionescu — *Some remarks on the Romanian substratum suffix -ure* în *Actes du II^e congrès international de thracologie*, vol. III, p. 67—71, Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1980.

67 Vezi eseurile de antropologie a sărbătorii, în volumul *Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc* (Ed. Eminescu, Buc., 1985), semnat de Paul P. Drogeanu, în care autorul reconstituie „portretul robot" al lui *Homo festus*, desfăcînd şi analizînd complicatele mecanisme ale comportamentului festiv.

68 Extrem de interesant este faptul că în unele basme culte, moderne — mai ales cele care preiau şi reasamblează motive epice tradiţionale — regăsim acest topos mitic. Eroii din „basmul" lui Frank Baum cad şi ei într-un somn letargic pe un „cîmp cu maci ucigători", aflat în vecinătatea ţinutului vrăjitorului Oz.

Dintre basmele tradiţionale româneşti vom mai da un singur exemplu : *Povestea lui Grigoraş şi Vasilică. Cum au adus Soarele de la cei trei zmei de pe cea lume*. Plecaţi după soarele furat de zmei, eroii trebuie să depăşească „proba somnului", atît la intrarea în, cît şi la ieşirea din „cea lume". La ducere, adorm amîndoi şi doar adevăratul erou (Vasilică) reuşeşte să se trezească. La întoarcere, amîndoi trec cu bine peste „cîmpul cu somnul", dar tot datorită lui Vasilică (S. Fl. Marian, *Basme populare româneşti*, Ed. Minerva, 1984,

p. 293 ș.u.). Comentînd basme rusești similare, V. I. Propp ajunge la o concluzie care se verifică doar uneori, ea neputînd fi instaurată ca regulă : „Pretinsul erou adoarme, nu însă și adevăratul erou" (23, p. 274). Chiar și un „sfînt militar", ca Teodor Tiron, adoarme în pădurea balaurului, înainte de a-l înfrunta și răpune (Varlaam, *Cazania, 1643*, F.R.L.A., București, 1943, p. 425).

69 Oboseala lui Dumnezeu și somnul acestuia pe „patul" de nămol adus din fundul *apelor primordiale*, apar și în legendele cosmogonice bogomile, culese la sud și la nord de Dunăre (cf. Jordan Ivanov, *Livres & Légendes Bogomiles*, Paris, 1976, p. 292—297), în legende mongole (M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Buc., 1988, vol. III, p. 15) și uralo-altaice (Uno Harva, *Les Représentations Réligieuses des Peuples Altaïques*, Gallimard, Paris, 1959, p. 72). „Ceea ce surprinde pe drept cuvînt în aceste povestiri mitologice — notează M. Eliade — este oboseala lui Dumnezeu după ce a creat lumea. Dumnezeu vrea să se odihnească sau simte nevoia să doarmă : ca țăranul după o zi de muncă, adoarme profund, în așa fel încît nu mai simte nici măcar că-l împinge Diavolul. E adevărat că în asemenea povestiri populare Dumnezeu suportă de multe ori o puternică antropomorfizare. Totuși, în mitul nostru, oboseala și somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci, în fond, Dumnezeu n-a făcut nimic : Diavolul este cel care s-a scufundat de trei ori (și nu s-a culcat numai pentru atîta), și de fapt Pămîntul s-a dilatat considerabil doar prin «magie»" (39, p. 96—97).

70 Mihail Robea, — *Basme, snoave, legende și povestiri populare, Folclor din Valea Vîlsanului — Argeș*, Soc. Lit. „Relief românesc", București, 1979, p. 155—157.

71 Ion Ghinoiu, — *Vîrstele timpului*, Ed. Meridiane, București, 1988.

72. L. Blaga a denumit această viziune „Transcendentul care coboară", exemplificînd-o, printre altele, cu acest început de colindă : „Ian ieșiți voi mari boieri, / *Florile-s dalbe de măr*, / De vedeți pe Dumnezeu / Cum coboară de frumos, / De frumos, de cuvios, / Tot pe scări de lumînări / Cu-n veșmînt pîn' la pămînt..." ; cf. L. Blaga, *Despre gîndirea magică*, F.R.L.A., București, 1941, p. 110.

73. Nu este întîmplător faptul că Sf. Vasile — a cărui zi (1 ianuarie) cade în mijlocul sărbătorilor de iarnă — apare, în legendele populare românești, în postúri altfel improprii unui sfînt : „un tînăr chefliu care stă călare pe butoi, bea și mănîncă, petrece și iubește" (71, p. 120).

74. „Excesele din noaptea de revelion — observă I. Ghinoiu — sînt, oricît de curios s-ar părea, supraviețuiri ale unor străvechi ospețe rituale" (71, p. 134).

75. a) Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, Ed. Facla, Timişoara, 1984, p. 255 ş.u.; b) Artur Gorovei, *Literatură populară Culegeri şi studii*, Ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Ed. Minerva, 1976, p. 69 ş.u. c) *Cele trei rodii aurite. O istorie a basmelor româneşti în texte*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979, p. 156 ş.u. ; d) P. Ispirescu, *op. cit.*, p. 151 ş.u.

76. L. Blaga, *Opere*, vol. 9 *(Trilogia culturii)*, Ed. Minerva, 1985, p. 244.

77. Plutarque, *Oeuvres morales*, tom IV, Paris, 1844.

78. Orfeu, *Imnuri*, Ed. Univers, Bucureşti, 1972.

79. Pentru consideraţii pe marginea aceluiaşi subiect, vezi Ov. Bîrlea, *Folclorul românesc*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981, vol. I, p. 483—484 şi Ion H. Ciubotaru, *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea trecere), Caietele Arhivei de Folclor*, vol. VII, Iaşi, 1986, p. XXX.

80. Iată şi alte variante, cu imagini înrudite : „De cînd Domnu-a d-adormit, / Florile l-au năpădit, / Rugăciuni nu s-au făcut / Nici în cer, nici pe pămînt" (Sabin Drăgoi, *303 colinde*, Craiova, 1930, nr. 25), sau „Sub roşu din răsărit, / *Domnului Doamne*, / Este-un măr mîndru-nflorit, / La tulpina mărului / Greu-i Domnul d-adormit / Nu să pucea discepta / Nu ştiu b(e)at îi ori beteag, / Că-i cu moartea lîngă cap / Şi cu cucu la picioare" (cf. Achim Stoian, *Motivul somn-trezie în colinde*, în „Echinox", Cluj-Napoca, nr. 1—2/1986, p. 12—13).

81. Vezi Petru Caraman, *Descolindatul în sud-estul Europei*, I, în „Anuarul de folclor", Cluj-Napoca, vol. II, 1981, p. 57—94.

82. Aristotel, *Metafizica*, Ed. Acad. R.P. România, Bucureşti, 1965, p. 300.

83. „Toţi oamenii suferă de frică. Toţi. Cel care nu suferă de frică nu-i normal şi asta n-are nimic comun cu curajul" (J. -P. Sartre, *Le sursis*, Paris, 1945, p. 56).

84. Este inutil să psihanalizăm în detaliu fenomenul ; este suficient să precizăm faptul că *demonofobia* de care suferă eroii, sfinţii şi zeii este o proiecţie la nivel mitic a *demonofobiei* de care suferă oamenii înşişi. Pentru acest fenomen *(satanofobia)* — chiar dacă limitat în timp (Evul Mediu) şi în spaţiu (Europa occidentală) — vezi Jean Delumeau, *Frica în Occident (sec. XIV—XVIII). O cetate asediată*, Ed. Meridiane, Bucureşti, vol. II, p. 67 ş.u. Pentru iconografia demonică în Evul Mediu european şi pentru împrumuturile din Orient, vezi J. Baltrušaitis, *Evul Mediu fantastic*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1975, p. 126 ş.u.

85. În unele variante, cel căruia i se colindă este inclus în scenariu pentru a-l ajuta pe Sf. Ilie în vederea recuperării astrelor furate. În alte variante, flăcăul căruia i se colindă ia complet locul Sf.

Ilie, preluîndu-i și armele clasice : „tunurli și fulgerile" (93, p. 363). Reapare aici un motiv la care am mai avut prilejul să ne referim : omul și divinitatea „colaborează" ; acțiunile lor sînt văzute ca fiind solidare, convergente, concomitente și cu aceeași motivație : restabilirea ordinii cosmice, temporar periclitate.

86. Nelu Ionescu, *Luci, Soare, luci. Din folclorul copiilor*, Ed. Muzicală, București, 1981, p. 188—189.

87. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1932, vol. 1, motiv nr. A720.

88. Vezi 27, p. 199 ; 41, p. 461—462 ; Al. Rosetti, *Limba descîntecelor românești*, Ed. Minerva, 1975, p. 86 ; N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903, p. 108 și, mai ales, Moses Gaster, *Chrestomație română*, Lepzig/București, 1891, vol. II, p. 138, unde este reprodus un astfel de descîntec, dintr-un manuscris din 1784 (pentru comentarii, vezi nota 89).

89. Andrei Oișteanu, *Mătrăguna și alte plante psihotrope*, în „Revista de istorie și teorie literară", nr. 3—4/1988, p. 134—146.

90. M. Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974.

91. Nu numai somnul lui Dumnezeu determină compromiterea recoltei, ci și cel al omului, în momentele critice ale anului. La slavii subcarpatici se credea că, dacă omul va dormi în noaptea de Crăciun sau în cea de Paști, recolta de cereale, de in etc. va fi compromisă în anul respectiv (cf. Pierre Bogatyrev, *Actes Magiques, Rites et Croyances en Russie Subcarpathique*, Paris, 1929, p. 74). Pentru interdicția de a dormi în ziua de Paști, vezi și S. Fl. Marin, *Sărbătorile la români*, vol. III, București, 1901, p. 102.

92. In balada *Milea* — „una din cele mai răspîndite creații baladice românești", cum o considera A. Fochi — intrarea șarpelui în sîn, adormirea eroului și împresurarea lui de flori sînt, practic, trei acțiuni concomitente : „Da eu, taică, am greșit, / Am greșit de-am adormit / Sub un pom mare-nflorit. / Un vînt mare mi-a bătut / Și pomul s-a clătinat, /Florile m-au presurat, / Șarpe-n sîn că mi-a intrat". Pe cînd submotivul „împresurarea eroului de flori" se regăsește în marea majoritate a variantelor românești (în 105, din 133 de variante), în schimb el lipsește din toate celelalte versiuni sud-est europene ale baladei (bulgare, macedonene, sîrbo-croate, maghiare), cf. Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare românești*, Ed. Minerva, București, 1988, p. 82.

93. Ov. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Ed. Minerva, București, 1981.

94. Pentru aspectele malefice ale demonului Iuda în folclorul mitic sud-slav, vezi Anca Irina Ionescu, *Lingvistică și mitologie*, Ed. Litera, București, 1978, p. 114—115 și Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985, p. 29 și p. 75.

II. LEGENDA ROMÂNEASCĂ A POTOPULUI

De fenomenul mito-religios care a luat naștere în spațiul carpato-dunărean o dată cu pătrunderea creștinismului, s-au ocupat o serie de cercetători. Majoritatea au consemnat și demonstrat originalitatea și complexitatea fenomenului. Sincretismul păgîno-creștin este rezultatul unui îndelungat și complicat proces de întrepătrundere, care a început prin secolul al IV-lea e.n. și care, teoretic, nu s-a încheiat nici pînă în ziua de azi. „...Biserica a trebuit să lupte împotriva afluxului continuu de elemente «păgîne» (adică, aparținînd religiei cosmice) în practicile și legendele creștine — notează Mircea Eliade. Rezultatul acestei lupte înverșunate a fost mai curînd modest, mai ales în sudul și sud-estul Europei, unde folclorul și practicile religioase ale populațiilor rurale mai înfățișau încă, la sfîrșitul celui de al XIX-lea veac, figuri, mituri și ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din protoistorie" (1, p. 160). Despre o atitudine intolerantă a Bisericii, față de o înrădăcinată și vie religie populară autohtonă, nu putea fi vorba ; o astfel de poziție rigidă ar fi compromis însăși pătrunderea creștinismului în rîndul populației. O tactică mai abilă, conciliatoare, s-a impus de la sine : preluarea unor zei, credințe și practici păgîne și adaptarea lor după calapodul noii religii. Zeul sau eroul ucigător de balaur a devenit Sf. Gheorghe ; zeul furtunii a fost înlocuit cu Sf. Ilie („sfînt mare, cu roșu la calendar" — indiciu al importanței zeului furtunii în panteonul arhaic autohton) ; zeița fertilității a fost asimilată cu Sf. Maria ; duhurile rele au devenit ipostaze ale lui Iuda sau Scaraoțchi (conform pronunției slave a supranumelui lui Iuda Iscarioteanul — Iskariotki) ; vechii preoți-magi au primit (sau și-au luat) ca „patron" pe

legendarul rege biblic Solomon (de unde apelativul „solomonari“) și așa mai departe. Dar dacă pentru Sf. Gheorghe, Sf. Maria, prorocul Eliah, apostolul Iuda, regele Solomon etc. s-au găsit, într-un fel sau altul, zei sau eroi cu care (uneori forțat, alteori nu) au putut fi asimilați sau chiar identificați, este interesant în schimb de urmărit felul în care au fost preluate alte figuri biblice, care nu aveau corespondent în mitologia daco-română.

Mitul potopului este un mit universal, cu arie imensă de răspîndire (China, India, Orientul Apropiat, civilizația maya, America de Nord, Oceania etc.), dar relativ rar atestat în tradițiile arhaice europene : la greci (posibilă influență orientală) și la nordici, unde potopul este descris în două forme diferite — inundație cu sîngele uriașului Ymir și acoperirea cu zăpezi (probabil o reminiscență din mitologia ariană, pentru că în *Avesta* este descris un fenomen mitic similar). Și la români sînt atestate legende privind distrugerea prin inundații a unor spițe „ratate“ de oameni primordiali (3, p. 136—139 ; 23, p. 31 ; 25, p. 72) — Uriești, Jidovi, Căpcăuni — „răzvrătiți împotriva ordinei divine instaurate la antropogenie pe pămînt, pentru că se mîncau între ei și devastau din răutate pădurile, cîmpiile și animalele“ (69, p. 426). Ei ar fi fost înecați pentru ca „în locul lor să facă [Dumnezeu — n.n.] alți oameni mai mici și mai ascultători“ (3, p. 137). Etnologul Romulus Vulcănescu (69, p. 427) a considerat că aceste legende sînt de sorginte locală, fiind generate de un „substrat mai vechi european sau indo-european al mitului care anticipează legenda iudeo-creștină a potopului lui Noe“ (78).

1. MASA DE FIER

De regulă, legendele și credințele populare românești referitoare la potop au urmat modelul biblic al mitului ; totuși, modificări și inserții, aparent gratuite și ilogice, se dovedesc a fi — așa cum vom vedea — semnificative, fiind justificate de o anume mentalitate arhaică autohtonă. Astfel, vrînd Dumnezeu să „potopească“ omenirea, îl cheamă la el pe „un pui de rumân [sic], pre numele său Noe“ (2, p. 153) și-l învață cum să-și construiască o corabie în care el, toți ai săi și cîte o pereche din toate animalele vor fi singurii care vor scăpa de urgia potopului.

„— Dar cu ce mă fac, Doamne, ca să nu mă ia apa ?
— Ia să te sui şi tu în corabie.
— Cînd ?
— Cînd îi mînca pe *masă de fier* !“

După ce construieşte arca, lui Noe i se face foame, dar pentru că începuse să plouă și pe jos era ud, nu știe unde să mănînce. „De aceea *înfige o sapă cu coada-n pămînt și cu leafa* (= tăișul) *în sus* și se puse să manînce pe ea. Atunci își aduse aminte că manîncă pe *masă de fier* și deci o să fie un potop mare. De grabă își strînse din toate lucrurile de pe pămînt și din seminţe cîte una și intră în corabie“ (3, p. 132). Și a fost un potop mare, cum n-o să mai fie „cît o fi lumea și Ardealul“. În căutările noastre, nu am găsit acest motiv (sau vreunul similar) atestat în legende din afara arealului românesc ; pînă la proba contrarie putem să considerăm că acest episod — inserat în legenda biblică — este de proveniență românească. O primă întrebare este legitimă. Are acest episod vreo semnificație ? Răspunsul nostru este afirmativ. În primul rînd pentru că, în general, în creaţiile folclorice arhaice nu sînt vehiculate, decît accidental, motive gratuite. Despre o justificare de ordin estetic nu poate fi vorba. Dimpotrivă, episodul este forţat construit din punct de vedere epic și interpolarea lui în economia legendei este evident artificială. Putem spune chiar că se face un rabat de ordin stilistic, în favoarea a *altceva*. Ceva absolut obligatoriu o dată ce au fost acceptate riscurile acestui rabat şi o dată ce acest fragment, nereușit stilistic, în loc să sucombe (aşa cum se întîmplă, de regulă, cu astfel de producţii în creația populară), a supraviețuit din generaţie în generaţie, din cine știe ce vechime pînă în secolul nostru. Motivul nu apare accidental în vreo poveste minoră, ci este atestat în mai multe legende, culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, din diferite regiuni ale ţării (2, p. 153—157 ; 3, p. 124—133). Aceasta ne dă dreptul să credem nu numai în existența unei semnificaţii precise a episodului, dar și că mentalitatea care a generat motivul și apoi a justificat supravieţuirea lui a fost vie și operantă pînă nu de mult, căci altfel nici o rațiune nu l-ar fi salvat de la „aruncarea peste bord“ — ca să rămînem în domeniul potopului.

Dacă prima întrebare a fost doar legitimă, în schimb a doua este obligatorie. Care este semnificaţia acestui episod ? În primul rînd, vom menţiona ***prestigiul de care se bucură fierul*** în mentalitatea magică. El are valenţe apotropaice ·

duhurile rele, stihiile, demonii „fug“ de fier (4). Bogata atestare, atît pe verticala timpului cît și pe orizontala spațiului, a practicilor și credințelor generate de această mentalitate ne scutește să insistăm prea mult asupra acestui aspect. În al doilea rînd, vom remarca *prestigiul magico-simbolic de care se bucură unealta/arma.* Cei doi termeni au fost, pînă nu de mult, aproape sinonimi pentru țăranul român, pentru care primele și de multe ori singurele arme au fost uneltele (coasa, sapa, toporul, securea). Această armă-unealtă este dubletul simbolic al „armei“ Demiurgului și, ca atare, este investită cu aceleași valențe magice ca și modelul său uranian. În fine, la prestigiul fierului și cel al armei, se adaugă *prestigiul gestului* întoarcerii cu tăișul în sus a unei arme/unelte de fier. Gestul „românului“ Noe nu este unul practic și pașnic (acela de a mînca fără să se ude — semnificație acordată ulterior, cînd cea inițială s-a atrofiat), ci unul magic și amenințător, un gest de reiterare a actului primordial cosmogonic, din momentul zero al istoriei mitice a Universului, cînd Demiurgul a învins/ordonat Haosul cu arma sa (reprezentată de regulă prin fulger). Orice dezechilibru provocat de o nouă manifestare a Haosului (potop, grindină, furtună, eclipsă, cutremur, molimă etc.), trebuie amendată pe loc pentru restabilirea ordinii cosmice. Or, pentru populațiile arhaice cu anume mentalitate magică, omul nu este un simplu spectator pasiv la înfruntarea zeului cu stihia, ci un participant activ, solidar cu zeul demiurg — ambii fiind răspunzători de menținerea echilibrului și ordinii cosmice. Gestul „românului“ Noe trebuie înțeles, probabil, din această perspectivă. Dacă vrem să refacem istoria unei astfel de mentalități la pre- și proto-români, trebuie să ne referim, în primul rînd, la practici atestate în antichitate la geto-daci și la romani. Mențiunea lui Herodot *(Istorii* IV, 94) privind săgetarea norilor *(daimonilor)* furtunii de către geți, în timp ce zeul lor făcea același lucru, mînuind fulgerul, este o primă atestare documentară (sec. V î.e.n.) a acestei mentalități și practici magice. Mult citata informație a lui Herodot pare a fi întărită de date arheologice. Este vorba de o cnemidă (datată sec. IV î.e.n.), descoperită în mormîntul princiar getic de la Agighiol (jud. Tulcea), pe care este reprezentat un călăreț arcaș, săgetînd un balaur uranian (7, p. 45). În sec. I e.n., autorul latin Columella *(De re rustica)* vorbește despre „gonitori de nori“ *(nubifugus),* iar în sec. IV e.n., Palladius *(De agricultura* I, 35) descrie felul în care erau alungați, pe cale magică, norii

de furtună cu grindină : „cruentae secures contra caelum minaciter levantur" („se ridică, contra cerului, în mod amenințător, securi însîngerate", cf. 5, p. 274).

Că astfel de rituri au supraviețuit pînă în secolul nostru, nu este nici un dubiu. Folclorul — sursă inepuizabilă de „documente" etnologice — abundă de astfel de credințe și practici magice. Stihiile meteorologice sînt alungate astfel : se înfige toporul „cu muchia în sus în pragul ușii" (8, p. 477), sau se îngroapă „în pămînt muchia săcurii cu tăișul spre cer", sau se iau „patru furcuțe și se împlîntă în patru părți ale lumii", sau se ia „în mînă un fier, cu care se face crucea asupra norilor" și așa mai departe (93). Credința populară care justifică astfel de practici este următoarea : „Aceștia [balaurii aducători de furtună, grindină etc. — n.n.], cînd văd săcurea, ori cuțitul, ori sapa, ori coasa și orice obiect de fier ascuțit, se abat în alte părți de teamă ca să nu fie străpunși" (9, p. 126). Gestul magic înfăptuit de Noe — conform variantelor românești ale legendei potopului — este în perfect acord cu riturile magice antifurtună practicate de țăranii români din vechime pînă în urmă cu doar cîteva decenii : „Cînd ploile nu mai încetează — spune un informator din Oltenia — sau cînd se pornesc cu furie, amenințînd a îneca pămîntul, ...se înfig sape și securi în pămînt... ca să se facă soare și să stea ploile" (9, p. 66). Noe înfăptuiește același gest ritual, cu aceeași unealtă și în același scop magic.

După ce am trecut în revistă cîteva credințe și practici, atestate de-a lungul a două milenii și jumătate pe teritoriul carpato-danubian, vom înțelege mai bine că inserția în discuție, produsă în mitul biblic al potopului, nu este gratuită, ci simptomatică și definitorie. Legămîntul prin care Dumnezeul vetero-testamentar îi promitea lui Noe că va scăpa de urgia potopului, nu era suficient pentru daco-români, care se simțeau solidari cu întreaga natură și participanți activi la toate evenimentele cosmice. Ei nu-și puteau imagina că cineva ar fi putut scăpa (împreună cu familia, casa/arca și animalele sale) de o stihie meteorologică, fără să fi practicat în prealabil anume acte magice, cu anume obiecte consacrate. Această inserție (ca și altele, pe care le vom comenta în continuare) a fost necesară ; fără ea mitul ar fi rămas un „corp străin", fără sens și ca atare fără uz, pentru o mentalitate arhaică integratoare, structurată pe coordonate și linii de forță diferite de cele ale mentalității care a generat mitul originar.

Arca este în primul rînd o *casă*, atît ca înfățișare — este paralelipipedică, are pereți, acoperiș, ușă, fereastră, este compartimentată și multietajată —, cît și ca destinație — este o construcție pentru locuit, e drept plutitoare, dar fără să aibă (paradoxal) sisteme caracteristice navigației (de propulsie, de ghidare, de orientare etc.), sau elemente de arhitectură navală (provă, punte, catarg etc.). Pentru Gilbert Durand, ambarcațiunea întruchipează „arhetipul liniștitor al *găoacei protectoare*, al vasului închis, al *habitacolului*" (10, p. 311). Pentru Roland Barthes, nava este simbolul profund al „îngrădirii": „Predilecția pentru navă constă întotdeauna din bucuria de-a te închide perfect [...], a îndrăgi navele înseamnă în primul rînd a îndrăgi o *casă superlativă*, întrucît e iremediabil închisă [...] nava, înainte de a fi un mijloc de transport, e un fapt care ține de *habitat*" (11).

De altfel, *lăcașul mîntuirii* este plutitor doar atunci cînd și doar pentru că potopul este de natură acvatică. Atunci cînd stihia distrugătoare este de altă natură (foc, zăpadă, etc.), ființele supraviețuiesc sinistrului în „case" primitive (peșteră, scorbură; vezi 34 motivele A. 1021—1025), sau în case zidite, ca într-un mit iranian unde Yima (omul primordial), pentru a supraviețui potopului de zăpadă, își construiește o casă-cetate, numită *Vara* = „loc înzidit" (12; 200). Să mai amintim doar faptul că, în ambele variante ale legendei babiloniene a potopului, corabia mîntuitoare este făcută după dărîmarea și probabil din materialele casei: „Dărîmă-ți (această) casă, construiește-ți o corabie!" (21, p. 95 și p. 166).

Arca este mai mult decît o casă; este „casa lui Dumnezeu" (făcută la dorința și după planurile sale), deci un „templu". Faptul că, în mitul babilonian al potopului, este indicat un templu (*Apsu*, durat de zeul Ea) ca model arhitectonic al arcei, faptul că, în diverse legende ale potopului (sumeriană, babiloniană, biblică, greacă), pe locul unde acostează arca se ridică un altar sau un templu, analogia etimologică *Naus* (navă) — *Naos* (templu), precum și analogia metaforică *Arcă* — *Biserică* (Arca lui Noe — Nava lui Cristos), amîndouă fiind lăcașuri ale mîntuirii, sînt doar cîteva argumente în sprijinul acestei echivalări simbolice. În iconografia creștină, de-a lungul secolelor, *arca lui Noe* a fost figurată fie ca o simplă ladă (în creștinismul timpuriu: frescele cimitirului de la Priscille — sec. II, sau cele din catacombele de la

Domitille — sec. IV), fie ca o casă plutitoare (pe un capitel al catedralei din Bourges — sec. XIII, sau într-o gravură din *Biblia Sacra Germanica* — sec. XV), fie sub forma unei bazilici cu trei nave (14). Filosoful latin Aurelius Augustinus (354—430 e.n.) — canonizat de biserica romano-catolică — a fost primul teolog creştin care a făcut comentarii pe marginea acestei simbolistici (*De civitate Dei* XV, 26) ; el a considerat *arca lui Noe* ca fiind o prefigurare simbolică a templului creştin (15). Ulterior, ideea va fi vehiculată de diverse interpretări mistico-alegorice medievale (22) şi de texte bisericeşti, inclusiv de un „Molitvelnic, izvodit din slovenie pre limba rumâniască...", tipărit în 1689 : „Doamne dumnezeu, atoateţiitoriule ! tu arătaşi *corabia în chipul besearecii,* între (= către) direptul şi ugodnicul (= supusul) tău Noe..." (16, p. 286).

În *Biblie,* arca lui Noe este desemnată prin cuvîntul ebraic *tebah* = ladă, cutie. În limba latină el a fost tradus prin *arca* (ladă, sicriu, casetă etc.), cuvînt înrudit, se pare, cu turc. *ardja* (ladă, cutie), cu numele grecesc al „corăbiei primordiale" (*Argo*) din legenda argonauţilor şi cu cuvîntul românesc *argea* — o relicvă lingvistică al cărei polisemantism ne sugerează polisimbolismul arcei. *Argea,* printre altele, înseamnă : 1. (Arhitectură navală) părţile laterale ale unei ambarcaţiuni ; „Plutaşii, cînd fac plute de dulapi, lătunoi sau scînduri, pe de lături, adică la stînga şi la dreapta plutei, leagă strîns cîte o grindă, numită *argea.* Aceste *argele* apără pluta de a nu se desface cînd va fi izbită de valuri, de vrun pod sau ţărm etc." (17) ; 2. (Arhitectură civilă) bordei, odaie, locuinţă subpămînteană (unde ţes femeile), casă, scheletul unei case etc. (202) ; 3. (Arhitectură ecleziastică) templu, bolta mare a bisericii : „*Argea* este bolta cea mare a bisericei de sub turlă, obicinuit la mijlocul bisericei [...], locul din altar, destinat pentru stareţ, şi care este o scobitură boltită în zidul despre miază-zi al altarului, se numeşte : *Argeaoa* stareţului" (17).

Cuvîntul *argea* este de origine traco-cimeriană şi „este unul din puţinele cuvinte cu prototip anteroman atestat în antichitate" (18, p. 252) de Ephoros (cf. Strabon, *Geogr.* V, 4, 5), Suidas, Ştefan Bizantinul etc. Filologii au stabilit că rom. *argea* are la bază rădăcina indo-europeană *ar(e)k-/*areg-, cu sensul „a închide, a păstra, a apăra", din care mai derivă gr. *arkeo,* lat. *arceo,* sanscr. *raks* (toate trei cu sensul „a apăra, a conserva"), lat. *arca* (ladă, casetă), *arcanum* (secret) şi *arx* (cetate), arm. *argaêl* (a stabili), goticul *alhs,* celticul *argel*

(loc acoperit) și *argeot* (pădure, în sens de fortificație naturală), v. ind. *argala* (zăvor, încuietoare), v. sax. *rakud* (casă), ags. *reced* (clădire, casă, palat, templu), alb, *ragāl* (colibă) (17, 18, 19, 20). Înrudirea dintre cuvîntul latin *arcă* și cuvîntul românesc *argea* este „necontestabilă — cum observa B. P. Hasdeu — nu însă prin vro transmisiune directă de la unii la alții, ci printr-o afinitate primordială ariană" (19, p. 579).

Revenind la valențele simbolice ale *arcei lui Noe,* dar mărind gradul de abstractizare a simbolului, vom observa că arca este o reprezentare a Lumii *(imago mundi)*: în mitul babilonian (95), arca este edificată în șapte zile, iar zeul Ea sugerează ca model templul *Apsu* (21, p. 167), același care a servit ca model cosmogonic zeului Bel-Marduk, (21, p. 36). Pe de altă parte, în majoritatea miturilor diluviene, planurile de construcție ale arcei sînt dictate pînă la cel mai mic detaliu de zeul cosmocrat: dimensiuni, proporții, materiale, tehnici de execuție etc.; ba chiar, într-o versiune babiloniană, zeul Ea desenează pe pămînt planul corăbiei mîntuitoare (21, p. 96), iar într-o variantă românească, Dumnezeu îi indică lui Noe scheletul păsărilor, ca model (3).

Arca este un micro-cosmos, care are menirea de a regenera macro-cosmosul: pe *Oceanul primordial* (Haosul acvatic) plutește *arca,* purtînd în pîntece singurele perechi de ființe rămase în viață (germenii noii creații), ca un *ou cosmogonic* (sau, mai exact, *ou biogonic)*. Din punct de vedere mito-simbolic, *arca* este departe de a fi o simplă ambarcațiune de transport; ea este un depozit de date genetice, o *biotecă* (gr. *bio* = viață, théké = ladă, depozit), un receptacul ermetic care conține (conservă) germenii lumii și care trebuie să supraviețuiască sfîrșitului acesteia, pentru a face posibil un nou început (în mitul babilonian al potopului, arca este numită „Păstrătoarea vieții" — 21, p. 95—96). Menirea arcei nu este aceea de a *transporta în spațiu,* ci de a *transporta în timp,* de a *conserva* deci, de a feri de distrugere, de a păstra închisă tainica sămînță, pentru a permite noua germinație cosmică. *ARCA ARCANUM ARCET* (96).

Potopul — *apa stihială* care distruge vechea lume, dar și *apa primordială* din care se naște una nouă — este un „răgaz" necesar între o formă și alta de manifestare a *Creatului* (în ebr. *Noah* = odihnă, refacere). În miturile potopului, arca — insulă plutitoare pe *Oceanul primordial* — acostează pe cel mai înalt munte *(Axa și Centrul Lumii)*, de unde Cosmosul va fi repopulat. Desigur, repopularea este doar o for-

mă (diminuată) a recreării Cosmosului, dar din perspectivă mito-simbolică, cele două forme de regenerare sînt perfect analogabile. Această analogie explică și justifică un fenomen de identificare și de suprapunere a celor două teme mitice, într-o legendă românească a potopului : după ce corbul — trimis în căutarea pămîntului — se întoarce fără rezultat (motiv biblic, cu rădăcini în mitologia sumero-akkadiană), Noe trimite broasca, în același scop. Parcursul acesteia nu mai este, însă, orizontal, în căutarea „vechiului pămînt" (ca în cazul corbului), ci vertical, în căutarea unuia „nou" : „Broasca... s-a lăsat în josul apei trei zile, pînă a dat de uscat". Motivul „plonjonul cosmogonic" continuă cu toate celelalte motive clasice din legendele cosmogonice românești : broasca aduce de pe fundul apelor, „în unghiile de la picioare", puțin pămînt, care e pus de Noe pe o frunză și binecuvîntat de Dumnezeu. Dracul încearcă să răstoarne „palma de pămînt", dar aceasta crește și se fac munții, pămîntul etc. „Palma de pămînt pe urmă a crescut și s-a făcut mare și Noe, cu nevasta și cu dracul, s-au așezat pe el. Noe pe urmă a sămănat semințe și s-au făcut tot felul de bucate" (3, p. 149—150 ; vezi legende similare, propriu-zis cosmogonice, cu același „scufundător". broasca, la 3, p. 24 ; 23, p. 971—972 ; 24, p. 143—144 ; 25, p. 79.) Interpolarea motivului „a doua zidire a lumii" (3, p. 149) în arhitectura epică a legendei românești a potopului este doar aparent insolită ; semnificația cosmogonică a legendei diluviului justifică din plin acest fenomen.

*

Nu putem încheia trecerea în revistă a coordonatelor simbolice ale arcei diluviene, fără să observăm că la aceeași sferă de semnificații mito-simbolice se raportează un alt motiv mitic universal — *abandonarea pruncului pe apă* (28) : Moise pe Nil, într-un coș de papură etanșat cu rășină și smoală (Moshe — ebr. *mosheh* = scos din apă) (*Exodul* II, 3) ; Sargon pe Eufrat, într-un coș de trestie ceruit (Sargon este întemeietorul legendar al marelui imperiu akkadian de la sf. mil. III î.e.n.) ; Romulus și Remus, într-o albie de lemn, pe apele revărsate ale Tibrului (imagine a potopului) ; Perseu pe valurile mării, într-o ladă de lemn ; fondatorul legendar al dinastiei tibetane, pe Gange, într-o ladă de aramă (26) ; Horus în delta Nilului, într-un „cuib de papirus" (27) ; Amirani — omologul caucazian al lui Prometeu — într-un leagăn, pe malul rîului (97) etc.

Acest motiv mitic a penetrat și în textele folclorice : vezi ampla bibliografie a motivului S. 141 *(Exposure in boat)* în catalogul lui Stith Thompson (34). Îl regăsim și în baladele românești : „Pi băițăl l-o luuat, / În ladiți l-o turnat / Și-m mariia ci l-o dat." (29, p. 427). În unele basme românești, este expus pe apă pruncul nenăscut, aflat încă în pîntecele mamei sale. Astfel se întîmplă lucrurile în basmul *Fata de împărat și fiul văduvei* (cules de P. Ispirescu), în care prințesa — rămasă grea „dintr-un vîntișor" — este lăsată pe Dunăre într-un „boloboc", sau în basmul *Finul lui Dumnezeu* (cules de D. Stăncescu), în care fata de împărat — fecundată de „o așchie", aruncată de un băiat — este lăsată în voia valurilor într-o „corabie de sticlă", care se va transforma într-un palat (vezi analogia *arcă-palat/templu)* (98). Toți acești eroi de mit, legendă sau basm — a căror biografie începe printr-o zămislire miraculoasă sau doar insolită și continuă cu expunerea lor pe apă, ca prunci, într-o arcă (ladă, coș, butoi) — ajung să fie (ca și Noe sau omologii săi) întemeietori de seminții, imperii, cetăți etc., clasică alegorie a *creației pornind* dintr-un *ou cosmogonic* plutind pe *apele primordiale.* Cele două miteme *(salvarea într-o arcă* și *abandonarea pruncului pe ape)* nu sînt numai analoage, dar par a fi două ipostaze epice ale aceluiași arhetip. Un argument în această privință este faptul că *arca lui Noe (Geneză* VI, 14) și *coșul lui Moise (Exodul* II, 3) sînt desemnate în *Vechiul Testament* prin unul și același cuvînt ebraic : *tebah.*

3. CE ZIUA CLĂDEA, NOAPTEA SE SURPA

Atît în mitul biblic, cît și în celelalte mituri ale potopului luate în discuție, după episodul legămîntului dintre zeu și „omul ales" (Noe, Deucalion, Manu, Utnapistim, Ziusudra) și după cel al construirii arcei, se trece la episodul „lansării la apă" și al începerii potopului. În timpul edificării arcei nu survine nici o contradicție, nici un element epic neprevăzut. Totul se desfășoară conform planului dinainte stabilit și de sus orînduit. În toate cazurile, Cosmocratorul este omnipotent și omniscient, iar omul (chiar dacă este „cel ales") nu are de făcut decît să urmeze întocmai indicațiile primite. Situația este esențial diferită în cazul variantelor românești ale legendei potopului. Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, o construcție nu poate fi durată *oricum* și *oriunde*, mai

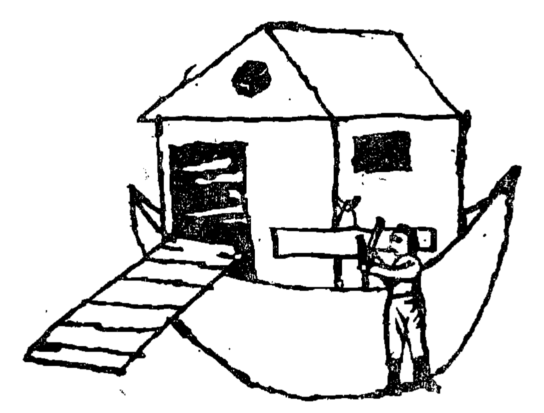
ales una cu conotații simbolice atît de complexe cum este arca. Principiul Haosului se opune oricărei creații, fie a Cosmosului, fie a unui microcosmos (casă, templu, arcă), iar zeul sau eroul demiurg trebuie să-l răpună prin acte „magice" sau „războinice". Un astfel de motiv a fost interpolat în variantele populare românești ale legendei biblice, variante culese în jurul anului 1900 în diverse regiuni ale țării, din Bucovina, pînă în Oltenia (3, p. 126 ș.u. ; 2, p. 153 ; 23, p. 19). Iată episodul în rezumat : În pădure, Noe construiește arca în secret (impus de Dumnezeu). În timp ce lucrează, se taie la o mînă ; din sîngele scurs pe pămînt crește călinul. Diavolul (personaj inedit în economia mitului), simte că se pregătește ceva și o convinge pe nevasta lui Noe să-l îmbete și să-l tragă de limbă pe acesta. Nevrînd ca cineva să mai scape în urma potopului (regresiunea totală în Haos fiind o dorință firească a unei întrupări a acestuia), Diavolul — după ce află unde și ce face Noe — dezmembrează arca atunci cînd e gata : „...corabia se desface și lemnele sar în picioare pe la locurile lor, de unde au fost tăiate" (3, p. 128). În timp ce-și deplînge soarta, Noe aude o voce (Dumnezeu sau un înger), care îl învață ce trebuie să facă. Noe se duce la *primul copac* pe care l-a folosit la construcție (de regulă un paltin), face din el o scîndură și două ciocănele și începe a toca la rădăcina lui : „...a luat Noe toaca corabiei și a început a toca ; și au început a se aduna lemnele, una cîte una, și a se așeza fiecare la locul lor, pînă ce s-a făcut corabia întreagă, întocmai cum fusese și mai înainte" (3, p. 129). De atunci ar fi pe lume toaca, de atunci se face ea din paltin și tot de atunci fuge dracul de ea (vezi apelativul „ucigă-l-toaca") (3, p. 130).

Este evident faptul că, față de varianta biblică, acest episod este inedit (99). Sursa lui este o legendă apocrifă care apare, de exemplu, într-o redactare tîrzie în limba rusă a *Revelațiilor* lui Pseudo-Methodius din Patara (42) : „Înainte ca Domnul să trimeată potopul, i-a poruncit lui Noe să construiască pe ascuns o arcă și să nu spună nici nevestei lui despre ceea ce face. În timp ce Noe lucra în munți, în pădure, a venit diavolul și l-a întrebat ce face, dar Noe nu a vrut să-i spună. Atunci diavolul s-a dus la nevasta lui Noe și i-a spus să-i pregătească o băutură vrăjită ca să afle secretul. După ce Noe a băut, nevasta a început să-l descoasă și el i-a spus totul. Cînd Noe s-a dus a doua zi la lucru a găsit arca făcută bucăți. Diavolul o distrusese. Noe a plîns zi și noapte și i-a părut rău de păcatul făcut. Atunci un înger i-a

adus iertarea și i-a spus să construiască arca din nou. Cînd a fost gata, Noe a luat cîte o pereche din fiecare viețuitoare (ș.a.m.d.)“ (30, p. 258).

Această legendă apocrifă a circulat în estul Europei, generînd o serie de legende populare atestate la slavi (ruși, polonezi, ucraineni) și la uralo-altaici (unguri, estoni, voguli, votiaci, ostiaci, buriați) (30, p. 258 ; 41, p. 278 ; 100, p. 93—94). Folcloristul german Oskar Dähnhardt — care a adunat la un loc mare parte dintre aceste legende (mai puțin pe cele românești, pe care nu le-a cunoscut) — a observat, pe bună dreptate, că fiecare popor a dat poveștii o tentă proprie, excluzînd sau, dimpotrivă, adăugînd episoade noi în textul legendei apocrife (30, p. 269—271). Este exact ceea ce s-a întîmplat și pe teren românesc și este util de văzut de ce au optat românii pentru această legendă (în locul celei canonice) și cum (eventual, cînd) au adaptat-o conform propriei lor mentalități mitice.

Față de variantele culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea (rezumate de noi mai sus), găsim o atestare mai veche (începutul secolului al XIX-lea) într-o reprezentare iconografică — singura de această natură pe care am găsit-o în căutările noastre. Este vorba de o pictură de pe peretele vestic al naosului bisericii de lemn din satul Bîrsana (Maramureș), pictură realizată în anul 1806 de „zmeritul zugrav Hodor Toader din Vișeul de Mijloc“ (31). Din păcate, imaginea în discuție și inscripția care o dublează sînt astăzi complet deteriorate, fiind indescifrabile, dar Nicolae Țațu și Victor Brătulescu au realizat unele fotografii cu jumătate de secol în urmă (1938), cînd pictura era doar parțial distrusă. Din fotoreproducerile publicate de V. Brătulescu și din cele inedite, rămase în arhiva sa (32), se pot vedea următoarele elemente : arca este reprezentată în forma „clasică“ de casă plutitoare ; în fața ei, stînd în picioare, Noe lovește cu două ciocănele într-o toacă agățată de peretele arcei. Așa cum am arătat, inscripția care însoțea imaginea este astăzi ilizibilă, dar, din fotografiile realizate în 1938, se poate descifra următorul text : „CÎND AU BĂTUT NOE TOACA ȘI S-AU FĂCUT... KORABIA“ (32). Nu *ARCA*, ci *KORABIA* — cum este, de regulă, numită ambarcațiunea diluviană în inscripțiile picturilor murale ale altor ctitorii de lemn din Maramureș (vezi biserica din Rozavlea — naos).



Noe bătînd toaca (fragment de frescă, biserica din Bîrsana, naos, 1806 ; cf. 32)

Dar cea mai veche atestare documentară a unei astfel de legende este cuprinsă în lucrarea numită *Codex Bandinus*, scrisă între 19 octombrie 1646 și 2 martie 1648 (vom considera, ca dată convențională a atestării, anul 1647). Autorul acestui manuscris este un arhiepiscop romano-catolic, Marcus Bandinus : „Arhiepiscop al bisericii mitropolitane de la Marcianopole în Misia inferioară, în domnia Bulgariei și administratorul umil și nedemn al Durostorului... și al (orașului) Tomis în Scitia la Marea Neagră și al Moldovei". În anul 1646, papa Inocențiu al X-lea îi cerea supusului său să întreprindă o vizită în Moldova și să-i înainteze un „raport general" privind situația tuturor bisericilor de rit romano-catolic din această provincie, pentru a studia, se pare, posibilitatea convertirii populației Moldovei la catolicism. Bandinus — un intelectual de rasă — în afară de tratarea temei comandate, a făcut (așa cum singur notează în titlu : „cu multe adnotațiuni de lucruri care la scriitori abia sau rar se pot afla") o descriere detaliată și riguroasă a localităților, oamenilor, obiceiurilor precum și a condițiilor sociale, economice, culturale și istorice din Moldova acelor timpuri, lăsînd posterității un material documentar extrem de prețios. Ceea ce ne interesează pe noi este faptul că M. Bandinus prezintă toate garanțiile unui informator serios, obiectiv și competent, mai ales pentru acele vremuri, cînd informațiile vehiculate de diverși călători erau marginale, fragmentare, confuze și împănate din belșug cu elemente fantastice. Probabil știind aceste lucruri, Bandinus însuși notează faptul că lucrarea sa

a fost *„cu cea mai mare fidelitate și acuratețe* scrisă și terminată la Bacău, în Moldova, în arhiepiscopala noastră reședință". Șansa a făcut ca manuscrisul lui Bandinus să nu se fi rătăcit în cine știe ce tainic ungher al arhivei Vaticanului, ci să fi fost descoperit și achiziționat de Constantin Esarcu, la sfîrșitul secolului trecut, într-un anticariat din Italia. Ulterior, textul a fost tradus din latină de V. A. Urechia, pentru a face obiectul unei comunicări în cadrul Academiei Române, în anul 1895 (33). Dar iată pasajul care ne interesează din *Codex Bandinus,* în traducerea, destul de stîngace, a lui V. A. Urechia : „Înainte de tragerea clopotelor, românii precum și cei mai mulți din greci au deprinderea de a bate într-o scîndură, care obișnuit se numește «crepitaculum», adică toacă. Un oarecare prea învățat al lor, întrebat fiind de ce fac aceasta, a înșirat o poveste de babe despre arca lui Noe, îmbrăcînd-o în colorile sacrei scripturi. Dumnezeu de două ori a scăpat neamul omenesc. Întîi prin Noe, ca să nu piară înecat sub apele diluviului, și a doua oară prin fiul său. Se bate deci scîndura ca să se reamintească timpul acelui cataclism, adică timpul în care Noe din ordinul lui Dumnezeu a construit arca, ca să se mîntuiască dînsul și sămînța animalelor. Cît lucra la arcă Noe, ajutat de 100 oameni, pe zi, diavolul dărîma într-o noapte, deci perduse Noe speranța să mai termine arca, pînă ce spiritul sfînt n-a insuflat lui Noe să bată o scîndură răsunătoare. Făcînd aceasta și lemnele construcțiunii desfăcute de diavol, la baterea uneia numai din scînduri, prin un divin impuls s-au împreunat unele cu altele, tocmai cum Noe cu ajutorii săi le împreunase. Așadar, în memoria acestei bătăi de scîndură a lui Noe și a binefacerii divine, au luat obiceiul de a bate scîndura înainte de tragerea clopotelor. Se consideră aceasta ca un oracol divin." (33, p. CLIX ; vezi și nota 116).

4. LEGENDE ALE CONSTRUCȚIILOR

Este evidentă asemănarea esențială dintre legenda consemnată de Bandinus în 1647 și legendele populare, referitoare la potop, culese la distanță de două secole și jumătate (circa 1900). În toate aceste variante (dar mai ales în cea consemnată de Bandinus), recunoaștem unele motive ale legendei tip *Meșterul Manole* și acest fapt nu trebuie să ne surprindă ; legenda potopului a fost adaptată conform credințelor și prac-

ticilor specifice mentalităţii arhaice româneşti. Recunoaştem funcţionarea aceluiaşi mecanism cultural — comentat în capitolul anterior (cel cu „masa de fier") — doar că, de data aceasta, cu toate că motivele interpolate sînt mult mai complexe, inserţia nu se mai produce forţat şi nici cu evidenţa artificiului epic. Una dintre explicaţii este aceea a asimilărilor lesnicioase :

— meşterul arhitect (Manole)	— meşterul tîmplar (Noe)
— Vodă, care comandă construirea mînăstirii	— Dumnezeu, care comandă construirea arcei
— mînăstirea (sau casa, cetatea, podul — construcţii în jurul cărora se vehiculau astfel de legende)	— arca (cu polisimbolismul ei : casă, cetate, templu, „pod peste ape")
— stihia distructivă	— diavolul
— surparea mînăstirii	— dezmembrarea arcei
— gestul magic al sacrificiului	— gestul magic al baterii toacei.

Dacă ipoteza noastră este corectă, putem redeschide dosarul problemei celei mai vechi atestări documentare a unei legende avînd ca motiv epic central năruirea construcţiei. Luînd ca punct de pornire celebra baladă *Negru vodă şi Manoli sau Monastirea Argeşului,* publicată în 1853 de Vasile Alecsandri, să încercăm o retrospecţiune, o trecere în revistă a atestărilor anterioare. Cu cîţiva ani mai înainte (1847), Cezar Bolliac publicase deja poezia *Meşterul Manole* — o prelucrare cultă a unei balade populare. 1842 este anul primei publicări a unei legende tip *Meşterul Manole,* în care apar toate principalele motive cunoscute. Legenda a fost publicată fără semnătură în „Almanah de învăţătură şi petrecere", la Iaşi, dar conform unor argumente convingătoare aduse de cercetători (36, p. 42), se pare că ea a fost consemnată de Mihail Kogălniceanu (o vom numi convenţional „varianta Kogălniceanu").

În anul 1793, un călător rus de origine germană, Johann Cristian Struve, trecînd prin Iaşi, a notat neglijent în jurnalul său (publicat la Gotha, în 1801), o legendă privind construirea mînăstirii *Trei Ierarhi :* un arhitect şi 80 de meşteri au lucrat timp de 50 de ani (!) la ridicarea lăcaşului comandat de domnitorul Vasile Lupu, dar dînd asigurări că poate dura o construcţie asemănătoare şi în altă parte, arhitectul, „după cum spune legenda, [...] fu aspru pedepsit" (36, p. 41).

Tema surpării construcţiei nu apare aici în mod explicit, dar se bănuieşte că legenda conţinea şi acest motiv epic (neconsemnat de tînărul călător, grăbit şi neinteresat), care ar justifica perioada exagerat de mare a construirii (80).

Cam în aceeaşi perioadă (cca. 1790), învăţatul german F. Sulzer a consemnat — în manuscrisul său *Geschichte des transalpinischen Daciens* — tradiţia conform căreia domnitorul Ţării Româneşti, Nicolae Mavrogheni (1786—1790), ar fi permis turcilor să ridice o moschee pe dealul *Mihai Vodă* din Bucureşti, dar că zidurile s-ar fi dărîmat într-o noapte din cauza nemulţumirii „duhurilor pămîntului".

După unii cercetători (36, p. 40—41 ; 37, p. 222), aceste informaţii ar fi cele mai vechi atestări documentare, pe teritoriul românesc, a unor motive din legenda tip *Meşterul Manole :* surparea construcţiei (Sulzer, 1790), pedepsirea meşterului (Struve, 1793), zidirea femeii etc. (Kogălniceanu, 1842). Faţă de aceste constatări se pot aduce unele îmbunătăţiri. Să consemnăm, în primul rînd, o legendă privind întemeierea cetăţii Poenari, pe rîul Argeş (la nord de Curtea de Argeş, sat Bucşăneşti, com. Corbeni, jud. Argeş), legendă consemnată în 1747 de Mitropolitul Neofit I Cretanul, în jurnalul călătoriilor sale. Manuscrisul în limba greacă, intitulat *Condica de casă a prea Sfîntului Neofit Mitropolitul Ungrovlahiei,* se păstrează în original la B.A.R.S.R., la nr. 2106. În timpul unei călătorii — făcute de mitropolit „în eparhia noastră, în zilele prea înălţatului domn Constantin Mavrocordat" —, vizitînd cetatea Poenari, Neofit I consemnează următoarele în jurnalul său, pe data de 11 iulie 1747 : „Zic oamenii, că aciastă cetate s-au făcut cu tărgoveştenii şi zic, că la zidirea cetăţii au fost un Manole văt(af) şi, surpîndu-se zidul, şi-ar fi zidit muerea lui în zid, ca să stea în zid" (40, p. 308). Această informaţie — chiar dacă lapidară — conţine elemente importante pentru istoricul problemei :

— motivul epic „surparea zidurilor" ;
— cea mai veche atestare documentară a motivului „zidirea soţiei meşterului în vederea terminării construcţiei" ;
— atestarea, pentru prima dată, a numelui „vătafului" Manole, într-un astfel de context ;
— probează circulaţia unei astfel de legende, la jumătatea sec. al XVIII-lea, în imediata vecinătate a Mînăstirii Argeş ;
— este o atestare documentară mai veche şi mai completă decît cele de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, considerate ca fiind „cele mai vechi".

Față de relatarea mitropolitului Neofit (1747), relatarea arhiepiscopului Bandinus (1647), este cu un veac mai timpurie. Cu toate că Marcus Bandinus a consemnat o altă legendă (cea a edificării arcei de către Noe), pare foarte probabil ca aceasta să fi „împrumutat" unele motive aparținînd legendei tip *Meiterul Manole,* fapt care ne-ar permite „coborîrea" datei primei atestări documentare a acesteia la jumătatea sec. al XVII-lea. Însuși Bandinus a remarcat (ceea ce, evident, nu era greu) faptul că este vorba de o arhaică legendă păgînă (*anilis fabula*) (35), contaminată cu elemente biblice *(sacrae scripturae coloribus vestitam).* Această contaminare însă nu ne împiedică să recunoaștem majoritatea motivelor principale din legenda tip *Meșterul Manole :*

1) Dumnezeu cere unui meșter (tîmplar, în variantele populare ulterioare), să ridice o construcție (arca), menită (ca și mînăstirea) să mîntuiască ființele ;

2) Meșterul se apucă de lucru, împreună cu 100 de ajutoare. Acest motiv epic este evident interpolat, fiind rezultatul unei contaminări, pentru că nici în textul biblic, nici în textul apocrif (și nici măcar în legendele populare ale potopului, culese în jurul anului 1900), nu se pomenește de meșteri care să îl ajute pe Noe. Mai mult decît atît, un astfel de *topos* nu ar fi putut apărea în sînul legendei populare a potopului, ca o dezvoltare firească a acesteia, pentru că ar fi intrat în contradicție flagrantă cu un alt motiv cheie al legendei — *edificarea arcei în secret* (41, p. 278) : „(Dumnezeu) i-a poruncit lui Noe să construiască *pe ascuns* o arcă și să nu spună nici nevestei lui despre ceea ce face" (30, p. 258 ; vezi și 3, p. 125 ș.u.). În forma consemnată de Bandinus, motivul *meșterii care ajută* pare a fi preluat din legendele tip *Meșterul Manole,* unde acest *topos* este întotdeauna prezent, inclusiv în cele mai vechi atestări : în „varianta Neofit" (1747), cetatea Poenari este întemeiată de vătaful Manole, ajutat de meșteri tîrgovișteni (40, p. 308) iar în „varianta Struve" (1793), biserica *Trei Ierarhi* este ridicată de un arhitect cu concursul a 80 de meșteri (36, p. 41).

3) „Cît lucra la arcă Noe [...] pe zi, diavolul dărîma într-o noapte". Acest topos este analog cu cel din legenda tip *Meșterul Manole,* spre deosebire de textul apocrif și chiar de legendele populare tîrzii, unde arca nu se surpă periodic, ci o singură dată, atunci cînd este gata.

4) Cauza surpării construcției este diavolul — principiu al Haosului (care se opune Creației) și tipic înlocuitor creștin

al stihiei haotice/duhului rău (care surpă mînăstirea ridicată de Manole). Este, acesta, un motiv dualist (Cosmos-Haos, Creație-Distrugere, Dumnezeu-Diavol etc.), care se află și în centrul de greutate al legendelor cosmogonice românești. De altfel, acest motiv (diavolul — cauză a surpării podului, bisericii etc.) apare și în alte legende ale construcțiilor, la francezi, ucraineni etc. (43, p. 10—11).

5) Noe își pierde speranța, dar i se dezvăluie necesitatea efectuării unui anume act ritual, care va anihila manifestarea malefică a stihiei.

6) Meșterul efectuează gestul ritual și construcția este terminată, fără să se mai dărîme.

S-ar putea reproșa acestei analogii faptul că lipsește tema jertfei umane. Acest *topos* ni se pare important, dar nu esențial. Pentru mentalitatea arhaică, esențiale erau următoarele motive : principiul Haosului se opune oricărei creații, iar demiurgul produce un act magic (care a îmbrăcat diverse forme, în spațiu și timp) de răpunere, alungare sau îmbunare a stihiei haotice, reușind să ducă la bun sfîrșit creația — adică motivele notate de noi cu numerele 3, 4, 5, 6 din „varianta Bandinus".

Să punem în paranteză faptul că un pseudosacrificiu ar putea fi depistat într-o variantă populară a legendei potopului. În Bucovina, se spune că Noe nu și-a luat nevasta în arcă, lăsînd-o pradă potopului „pentru că l-a fost înșelat" (23, p. 19) și, în schimb, a luat cu el o altă pereche de oameni (repopularea trebuia totuși să se producă !). Cu toate acestea, nu putem (deocamdată) considera episodul respectiv ca pe o posibilă reminiscență alterată a unui ritual de sacrificiu uman, din următoarele motive : a) unicitatea atestării ; b) motivația justițiar-morală enunțată, destul de plauzibilă pentru a nu crede că ascunde în spatele ei vreo altă justificare și c) „sacrificiul" se produce *post factum* și nu ca o necesitate rituală impusă de terminarea construcției.

Un argument sprijinul ipotezei noastre (și anume că legenda românească a potopului a fost contaminată cu motive proprii legendelor tip *Meșterul Manole)*, este asemănarea dintre variantele românești ale legendei potopului și o variantă ucraineană a legendei edificării unei biserici (43, p. 10). Dumnezeu (împreună cu Sf. Petru și Sf. Pavel) umbla pe pămînt, printre oameni. În vederea creștinării acestora, el hotărăște să ridice o biserică și, în acest scop, a început să care lemne din pădure ; dar diavolul împrăștia noaptea gră-

madă de lemne adunată în timpul zilei. Atunci, Dumnezeu se duce la un călugăr pustnic (omologul lui Noe) și îi cere lui să ridice biserica. Ajutat de Dumnezeu, călugărul „îl descîntă“ pe diavol și-l pune pe acesta să care lemnele înapoi din pădure, pentru ridicarea bisericii. Diavolul, printr-un șiretlic, reuși să-l facă pe călugăr să-i promită „zece suflete“. Călugărul îl bagă pe drac într-o scorbură a unui stejar din fața bisericii, iar Dumnezeu închise scorbura și pe diavol în ea. Din trupul diavolului curse pe pămînt sînge, din care răsări tutunul („iarba dracului“) (101).

Principalele motive comune care apar în cele două legende ar fi următoarele :

a) Răspîndirea în timpul nopții a lemnelor adunate în timpul zilei ; este o ipostază epică a năruirii periodice a construcției. Aceeași imagine apare în unele variante românești ale legendei potopului : „Dracului atît i-a trebuit ; iute s-a dus în pădure și cum a dat cu ochii la grămada de lemne, le-a răspîndit Nichipercea, de nu s-a știut lemn cu lemn“ (3, p. 130).

b) Imaginea dracului obligat printr-un act magic, să aducă înapoi lemnele ; o regăsim și în legendele românești ale potopului : „Să te duci (i-a spus Dumnezeu lui Noe — n.n.) la copacul din care ai tăiat cel dintîi lemn, să cazi în genunchi acolo, să te închini și să cetești rugăciuni pînă la sfîrșit. Noe merse la copacul știut și într-atît se rugă încît [...] Dracul se înspăimîntă de atîtea rugăciuni, că făcu corabia la loc, întocmai cum fusese la început“ (3, p. 126).

c) Un alt motiv comun celor două legende este „înfruntarea dintre Dumnezeu și diavol“ (44, p. 38), în fond înfruntarea dintre cele două principii, al Cosmosului și al Haosului, pe care le întrupează. Motivul este universal răspîndit în miturile cosmogonice dualiste (inclusiv în cele ale ucrainenilor și ale românilor) (102), și nu trebuie să ne surprindă prezența lui în legende referitoare la întemeierea unei biserici, respectiv a unei arce (ambele fiind micro-ipostaze ale Cosmosului).

Viciile/greșelile omului (ale lui Noe, respectiv ale călugărului) sînt speculate de diavol, care reușește să-l înșele, dar virtuțile acestuia îl fac pe Dumnezeu să-l ajute. În fond, prin „firea“ lui, omul oscilează între cele două „supraputeri“ cosmice antagoniste, dar solidaritatea lui Noe (respectiv a călugărului) cu Dumnezeu, îi fac pe aceștia să-l învingă, în final, pe diavol și să reușească să întemeieze arca (respectiv biserica).

d) Un motiv comun este și cel al copacului care crește în fața bisericii și în scorbura căruia călugărul îl închide pe diavol, în legenda ucraineană și, respectiv, copacul din care se face arca și din care Noe alungă pe diavol pe cale magică, în legenda românească. Cele două imagini sînt doar formal diferite, dar esențial analoage. Fie că diavolul este închis în scorbura (rădăcina) copacului, fie că este alungat din lemnul acestuia — în ambele cazuri duhul rău este „redus la tăcere", la starea de non-manifestare și, ca atare, „opera" poate dura. Vom găsi cele două metode de purificare magică în descîntecele românești incantate la edificarea unei *coloane a cerului*. Iată un descîntec moldovenesc, menit să „închidă" demonul „în rădăcină, la nelumină" : „Cu grijă cum te tai, / grijă să ai, / să nu sai / din coajă, / din lemn, / din rădăcină ; / să stai chircit, / înghesuit, / turtit, / în rădăcină, / la nelumină..." (47, p. 173), sau un exorcism oltenesc, menit să alunge dracul din lemnul copacului : „Bradule, / frumosule, / voinicule, / cin' te-a tăiat, / te-a despicat, / te-a desciotit, / cin' te-a bătut / par în pămînt / ca să scoată pe dracu ; / cin' te-a bătut / cu nuiele de alun / să-l scoți pe nebun / să se ducă / nălucă.""""(47, p. 175). Ridicarea unei *coloane a cerului*, bătutul cu nuiaua de alun („nașul șarpelui") sau de paltin, bătutul în toaca din lemn de paltin etc. sînt toate gesturi rituale apotropaice ; demonii sînt exilați sub pămînt sau în „pustie", în zona ne-cosmizată, „unde popa nu toacă, / unde fata nu joacă, / unde-n răscruce / nu e stîlp să urce" (47, p. 178).

e) În ambele legende (cea românească a edificării arcei și cea ucraineană a edificării bisericii), lipsește „jertfa zidirii", chiar dacă legenda ucraineană ar putea conține „sămînța" motivului. Nu sîntem de acord cu Mircea Eliade, care credea că, în acest caz, diavolul este cel jertfit și că astfel „clădirea poate dura" (44, p. 38). Jertfa zidirii ar putea, eventual, consta în cele „zece suflete", cerute călugărului de către drac dar, în acest caz, ar fi vorba de o „jertfă ratată". „Jertfa de sînge a fost înlăturată de cei care au recepționat motivul în Ucraina — glosează V. Ciobanu pe marginea unui fenomen similar, dintr-o altă variantă ucraineană — datorită faptului că acei care au adaptat acest motiv cu o atît de vastă circulație [...] s-au gîndit că ar fi o impietate să vorbești de sînge uman sau chiar animal la zidirea unui lăcaș sfînt" (43, p. 9 ; vezi și 36, p. 100—101).

Lipsa temei jertfei umane este justificabilă din mai multe puncte de vedere. În practică acest ritual sîngeros a dispărut sau a fost „îndulcit“ din vremuri imemoriale, fiind înlocuit cu *simulacre de jertfiri* sau cu *jertfiri de simulacre* (diverse animale, fantoșa, umbra, „măsura“ sau, mai nou, fotografia unui om, produse agricole, bani etc.). Sub influența creștinismului s-a apelat la prestigiul obiectelor de cult : icoană, crucifix, agheasmă, candelă etc. — elemente care, într-un fel sau altul, erau folosite în practicile magico-rituale referitoare la întemeierea unor construcții noi. Sacrificiul uman s-a păstrat doar la nivel epic, dar chiar și în acest caz el apare adesea mascat : moartea este accidentală și nu provocată, sau este provocată, dar din alt motiv decît cel real. În legenda întemeierii mînăstirii Putna, de exemplu, relatată de cronicarul Ion Neculce în *O samă de cuvinte ce suntu audzite din om în om, de oameni vechi și bătrîni...*, se spune că Ștefan cel Mare și trei copii de casă au tras cu arcul ; unde au căzut săgețile domnitorului și a doi dintre copii, s-a construit altarul, respectiv clopotnița și poarta mînăstirii. Celui de al treilea copil *i s-a tăiat capul pentru că a aruncat săgeata mai departe decît vodă* (39, p. 11). Mai mult decît atît, în unele legende a apărut o inversare totală de situație, datorită schimbării radicale a mentalității. Vechiul scenariu mitico-ritual nu mai putea fi nici înțeles, nici acceptat ; dimpotrivă, fiind blamat, a fost înlocuit cu opusul său. Vechile credințe și practici au devenit incompatibile cu noua mentalitate și, ca urmare, cel considerat înainte ca fiind un *erou* care aplică întocmai *legea pămîntului* (sacrificiul ritual), a devenit — pentru noua mentalitate și deci în noua forma a eposului — un *ne-legiuit* și a fost tratat ca atare. Putem recunoaște funcționarea unui astfel de mecanism psiho-social în legenda lui Lycaon, cel transformat în lup de către Zeus pentru că i-a sacrificat acestuia un copil. Zeus, mîniat de gestul lui Lycaon (fiul lui Pelasgos — strămoșul mitic al pelasgilor), trimite potopul, de care scapă într-o ladă doar Deucalion și Pyrrha, al căror fiu Hellenus este socotit strămoșul grecilor (helenilor). Subtextul mitului pare evident : înlocuirea unei mentalități arhaice și a unor rituri barbare (practicate de pelasgi — populație balcanică prehelenică), în favoarea unor credințe și practici diferite, instaurate de noii veniți.

O *inversiune* similară poate fi stabilită chiar în „varianta Kogălniceanu“ (1842), a legendei bisericii *Trei Ierarhi* din

Iași : arhitectul își zidește soția și copilul, reușind astfel să dureze biserica, dar Vasile Vodă Lupu, aflînd de *nelegiuirea* săvîrșită, hotărăște ca numele arhitectului să fie șters de pe inscripția bisericii, iar acesta să fie părăsit pe acoperiș, de unde, încercînd să zboare, va cădea găsindu-și moartea (36, p. 41 și p. 254). Probabil, nu este întîmplător faptul că această *inversiune* apare într-o legendă din Moldova — regiune unde s-a constatat, pe de o parte, frecvența redusă a temei „femeia înzidită" (38, p. 49 ; 36 vezi harta) și, pe de altă parte, o bogată atestare a unei alte teme, cea a întemeierii construcției pe locul și din lemnul unui copac din care au fost alungate, pe cale magică, duhurile malefice (103).

5. TOACA LUI NOE ȘI TOACA LUI DUMNEZEU

Obiceiul de a bate toaca este, probabil, precreștin și a fost preluat și încorporat ceremonialul creștin-ortodox în exclusivitate, fiind complet necunoscut la catolici. În limbile vest-europene nici nu există termeni care să desemneze acest instrument. La jumătatea secolului al XVII-lea, arhiepiscopul catolic Marcus Bandinus era contrariat de această „deprindere" pe care o au „românii precum și cei mai mulți dintre greci" (e vorba, probabil, de *greco-ortodocși)* (33, p. CLIX).

Semnificația „bătutului în lemn" era aceea de a alunga/răpune duhurile rele, în cazul nostru, cele care se opun creației, cele care aduc în stare de ruină (Haos) o construcție ordonată (Cosmos). Am văzut că, în legendele românești ale potopului, Noe face toaca din *primul copac (folosit)* sau, mai simplu, lovește cu toporul în *primul copac* : „Noe, mergînd la acel copac (primul — n.n.) a bătut cu toporul într-însul și... mergînd la corabie a văzut-o întreagă" (3, p. 126). Conotațiile magico-simbolice ale *primului copac* le aflăm din practici arhaice de construcție. În satul Scăeni, din munții Buzăului, de exemplu, una dintre cele mai vechi localități din zonă, primele case au fost durate după un canon de construcție arhaic : în marginea pădurii, primului copac, ales pentru a servi ca „talpă" casei, i se dădea prin tăiere direcția de cădere dorită. Acolo unde cădea, fără a mai fi mișcat din loc, trunchiul era fasonat, se așezau pietre sub el și temelia casei era gata (45). Observăm, în afara prestigiului *primului copac*, ideea construirii chiar pe locul și din materialul copacului

consacrat, căruia i se aduc cît mai puține modificări posibile față de starea lui naturală. De fapt, motivul „primului copac" este o reminiscență a motivului „singurului copac" (monodendron, monoxilă). Vom regăsi aceste motive dendrolatrice în riturile arhaice privind construirea de succedanee și de simulacre ale *coloanei cerului* (104), în practica de a ridica lăcașuri, folosindu-se materialul unui singur copac consacrat (vezi „Mînăstirea-dintr-un-lemn" din Oltenia, sau „Schitul-dintr-un-brad" din Moldova) și chiar în unele legende românești privind edificarea arcei : „Noe s-a apucat de lucru într-o pădure, departe, unde a găsit un copac din care și-a închipurluit (înjghebat — n.n.) tot lemnul (pentru arcă)" (3, p. 128). În acest ultim caz pare a fi vorba de o *luntre monoxilă*, iar toaca și arca — unul și același trunchi scobit de copac (46).

Imposibilitatea de a realiza practic toată construcția din lemnul unui singur copac consacrat, a dus la o rezolvare simbolică : „lemnul sfînt" (*hagia xila* — este chiar numele grecesc al toacei) era încorporat în „centrul de greutate" al construcției : vatra satului, talpa casei, altarul bisericii, carena corabiei etc. «Coloana cerului, fixată în vatra satului — notează Romulus Vulcănescu — hotărnicea în perioada feudală, ca altădată în comuna primitivă, prin așa-zișii „stîlpi sfinți", *inima așezării*, axele de contact divin-profan dintre lumi» (47, p. 177). Invariabil, în legendele moldovenești, prestolul sau altarul bisericii sînt făcute pe locul și din lemnul copacului în care s-a înfipt săgeata eroului întemeietor. Mai mult decît atît, la începutul secolului, D. Dan nota că „în altarul mînăstirii Putna se păstrează într-un postament de marmură vînată o bucată de trunchi de ulm, în care săgeata lui Ștefan cel Mare s-ar fi înfipt" (48, p. 13). Tot în legende moldovenești se spune că, după ce Noe a reclădit arca, bătînd în toaca de paltin, mai lipsea un singur lemn, în locul căruia a pus chiar toaca (3).

a) *Legende grecești.* Un gest similar cu cele comentate îl regăsim în legenda edificării unei alte corăbii primordiale : zeița Atena — protectoarea corăbierilor — a împlîntat „la jumătatea carenei" navei Argo (117), în „centrul" construcției, deci, o bucată din stejarul sacru din dumbrava oracolului lui Zeus, de la Dodona (Apollonios din Rhodos, *Argonauticele* I și Orfeu, *Argonauticele ;* cf. 105). Este un gest mitic de „sacralizare" a unei creații, care, probabil, avea corespondente în arhaice gesturi rituale de construcție. În *Odiseea,* de e-

xemplu, Ulise își construiește iatacul nupțial în jurul unui măslin — copac sfînt, consacrat zeițelor Atena și Demetra. Din lemnul și pe locul copacului din centrul iatacului, Ulise meșterește patul conjugal — o *mobilă imobilă*, confecționată din trunchiul măslinului care a fost lăsat cu rădăcinile în pămînt, marcînd pentru totdeauna „centrul locului", cum observa Jean Starobinski (64, p. 106). Un ritual de construcție tainic, știut doar de cei doi soți (cu excepția unei slujnice credincioase), dovadă că Ulise — la întoarcerea din lunga-i peregrinare — este recunoscut de Penelopa doar după ce trece proba cunoașterii acestui secret (106). Ulise săvîrșește o acțiune de ordonare rituală a spațiului, realizînd un *microcosmos mandalic*, organizat în cercuri concentrice — măslinul, patul, iatacul, palatul etc. — avînd, în „centrul de greutate", rădăcinile și trunchiul copacului sacru (*Odiseea*, XXIII, 214—288).

În alte episoade ale textului homeric, eroul va utiliza două instrumente, confecționate tot din lemn de măslin și tot în vederea răpunerii/organizării Haosului : o armă de răpunere a monstrului și o unealtă de edificare a corabiei. „O boată verde de măslin" îi va sluji eroului pentru a răpune monstrul Polifem (*Odiseea* IX, 414 ș.u.) și, ceea ce ne interesează în mod deosebit, zeița Calipso îl va înzestra cu o unealtă consacrată, un topor „c-o mîndrețe de coadă de măslin", cu care Ulise își va meșteri corabia care-l va duce spre casă, din legendara insulă *Ogygia* (*idem* V, 311 ș.u.).

b) *O legendă apocrifă.* Motivul care ne interesează a fost vehiculat în Europa (inclusiv în spațiul românesc) și prin intermediul unei legende apocrife, cunoscute sub titlul „Cuvînt pentru lemnul crucii". „Cînd vru Solomon să facă casă lui Dumnezău Svîntul Sion (87), slobozi Dumnezău lui Solomon un inel din ceri și cu dînsul sorociia dracii și toți asculta de dînsul. Și zidi besearecă lui Dumnezău", dar numai pînă la acoperiș, căci pentru bolta templului nu reușea să găsească un „lemn (care) să acoapere besearecа". Solomon trimite dracii să-i aducă, pe rînd, copacul (un măslin) care crescuse deasupra capului lui Adam (din cununa acestuia, adusă de Sit din rai) și alți doi copaci crescuți în rai, de unde au fost dezrădăcinați și scoși de apele fluviului Tigru și, respectiv, de apele potopului. Semnalăm aici cel puțin două *topos*-uri solidare temei noastre : Solomon — cu ajutorul (inelului) lui Dumnezeu — trimite dracii să aducă lemnele pentru terminarea templului (ca în legenda românească a potopului și cea

ucraineană a edificării bisericii, comentate de noi mai sus) și, respectiv, neputința lui Solomon de a termina construcția fără să încastreze în ea un „lemn sfînt", „un lemn ce era însămnat", un lemn care „foarte făcea ciudesă (= minuni) mari și slăvite" (ms. BAR nr. 469, jum. sec. XVII, cf. 49). În fond, acest ultim motiv este analog cu cel al năruirii periodice a edificiului ; în ambele cazuri, creația nu poate fi săvîrșită fără efectuarea unor rituri magice de construcție (118).

c) *Legende sumero-akkadiene.* Pentru a demonstra arhaicitatea motivelor în discuție vom face apel la unul din cele mai vechi texte cunoscute : tăblița a XII-a a *Epopeei lui Ghilgameș.* Iată-l rezumat după versiunea akkadiană, care (cf. S. N. Kramer — 50, p. 258) „nu este altceva decît o traducere textuală în limba akkadiană [...] a unui poem sumerian" : Un copac — Huluppu — care creștea pe malul Eufratului, a fost smuls de „Vîntul de sud" și acoperit de ape. Zeița Inanna l-a luat și l-a răsădit în grădina sacră a templului ei din Uruk, cu gîndul să-și facă din lemnul lui un pat și un tron. Copacul adăpostea la rădăcină șarpele „care cunoaște vrajă", într-o scorbură a trunchiului — demonul feminin Lilith, iar în vîrf — pasărea furtunii, Imdugud (trei animale simbolice, trei paliere cosmice). Cu securea, Ghilgameș, răpune șarpele, distruge cuibul lui Lilith și taie de la rădăcină copacul, din lemnul căruia se fac următoarele obiecte sacre : 1) Din trunchiul copacului — tronul și patul zeiței Inanna (Iștar, la babilonieni) (77) ; 2) Din rădăcină — un instrument de percuție magic : „Pukku — cu putere de neînvins" ; 3) Din coroană — un ciocănel magic „mikku", cu care se bătea în „pukku" (21, p. 177 ; 50, p. 258 ; 51, p. 159).

Nu avem prea multe date despre arborele *Huluppu* (52), dar este evident vorba de un arbore cu atribute cosmice. Îl putem asimila, pe de o parte, cu arborele vieții *Huapa* (al cărui probabil prototip este), din mitologia iraniană, care crește în mijlocul lacului mitic *Vourukasha* (marea primordială) și care (cf. *Avesta*) conține germenii vitali ai întregii vegetații și, pe de altă parte, cu arborele cosmic *Yggdrasil* (Frasinul lumii) din mitologia nord-europeană, arbore care susține cele trei paliere cosmice și la rădăcina căruia sălășluiește balaurul Haosului, *Nidhöggr,* la trunchi — capra *Heidrun,* în coroană — vulturul *Wederfölmir.* Aceste *toposuri* le vom regăsi pînă la identitate în folclorul mitic românesc, în basme, dar mai ales în bocetele de „petrecere a mortului", în care este descrisă peregrinarea sufletului care ajunge la „ma-

rea cea mare" în mijlocul căreia, „în groapa mărilor", crește „bradul zînelor" .Sufletul defunctului cere bradului să-l treacă în „aialaltă lume", dar arborele îl refuză pe motiv că în vîrful lui „a puiat roșu șoimuleț", în tulpină — „vidră lătrătoare", iar la rădăcină — „galbenă șerpoană". Sufletul amenință copacul că va fi tăiat „cu un toporel" și din lemnul lui se va face „Punte peste mare / S-aibă trecătoare / Suflete-ostenite / Către rai pornite" (53, p. 107).

În legătură cu acțiunea stihială a *Vîntului de sud* asupra copacului *Huluppu* și acoperirea lui de ape, este vorba de manifestarea Haosului asupra Cosmosului (arborelui cosmic). Nu uităm că tot *Vîntul de sud* este acela care distruge și scufundă corabia lui Adapa (21, p. 56) și tot el cel care aduce potopul asupra lumii în miturile sumero-akkadiene (21, p. 169).

Unii comentatori consideră, fără să intre în detalii, că *pukku* este „un fel de tobă." În episoadele anterioare (tăblițele I și II), Ghilgameș folosește o tobă, dar aceasta este altfel denumită și are o altă destinație decît *pukku* — instrument de percuție cu nume și destinație inedite. Pe de altă parte, ambele obiecte (*pukku* și *mikku*) sînt făcute în exsclusivitate din lemnul copacului *Huluppu,* fără să se vorbească despre utilizarea vreunei membrane de piele. Ar fi deci vorba de o placă de lemn, care este lovită cu un ciocănel — deci o „tobă de lemn" sau o „toacă" (54). Scenariul episodului în discuție conține clișee care nu ne sînt străine : răpunerea demonilor din copac cu ajutorul securii, tăierea copacului sacru, confecționarea din trunchi a mobilierului destinat templului unei divinități, confecționarea din lemnul rădăcinii (unde se aciuase demonul-șarpe) a unui instrument magic care va fi percutat cu un ciocănel făcut din lemnul coroanei (unde se cuibărise *pasărea furtunii*). Confecționarea din lemnul copacului consacrat a molibilerului sacru, care marchează „centrul" unui templu (vezi și prestolul creștin), este echivalentă, din punct de vedere simbolic, cu construirea templului însuși, cu toate implicațiile simbolice care decurg din această echivalență, știind că templul marchează „centrul" Lumii și este o „imagine" a ei.

Am văzut că menirea inițială a copacului *Huluppu* era aceea de a servi drept material pentru confecționarea *numai* a tronului și patului zeiței. Este probabil, deci, că instrumen-

tul de percuție făcut din lemnul aceluiași copac este implicat în această „creație“, slujind (ca și toaca lui Noe), la îndeplinirea unui ritual magico-muzical care să facă opera să dureze. Altfel, mobilierul sacru, implicit templul și implicit lumea s-ar surpa. Într-adevăr, textul continuă cu descrierea unui ceremonial magic de folosire, de către Ghilgameș, a acestui instrument magic de percuție, dar textul este aproape ilizibil.

Epopeea continuă însă cu un alt episod extrem de interesant : din cauza unei greșeli rituale(ruperea tăcerii), instrumentul cade în lumea de sub pămînt. Enkidu pleacă în căutarea lui, dar în timpul peregrinării în „lumea de jos“ nu se mai amintește nimic de *pukku* și *mikku*, iar la reîntoarcerea pe pămînt, Ghilgameș nu-l întreabă (cum ar fi fost logic) despre soarta instrumentului magic după care plecase, ci despre soarta sufletelor morților în lumea de dincolo. Ni se pare evident faptul că plecarea în lumea subpămînteană după „toaca“ magică este o alegorie a călătoriei, întreprinse cu ajutorul (ritmului) ei, în această lume. Motivul pare a fi de structură șamanică.

d) *Credințe și practici șamanice*. Toba șamanului joacă aceleași roluri (călăuză și vehicul) ; ritmul ei îi produce acestuia o stare extatică de „călător“ prin cele trei zone cosmice. O serie de alte *topos*-uri caracteristice scenariilor mitico-rituale șamanice ne vor părea cunoscute, fiind analoage în unele privințe cu cele comentate din epopeea sumeriană și chiar cu cele din legendele românești în discuție. Astfel, în timpul inițierii extatice prin care trece viitorul șaman, una din viziuni este aceea a călătoriei pînă la *Centrul lumii*, din vîrful *Muntelui cosmic*, unde *Marele Zeu* îi oferă, din *Copacul cosmic*, lemnul din care șamanul își va face toba. Această temă apare frecvent în miturile șamanilor despre originea sacră a tobei, dar și în credințele și practicile ce însoțesc construirea propriu-zisă a acestui instrument : copacul ales în pădure nu este unul profan, el este indicat fie de spirite, fie chiar de zeu prin fulgerare. Mai mult decît atît, în practicile, credințele și visele inițiatice ale șamanilor vom recunoaște unele elemente din scenariul mitic al potopului : călătoria pe mare pînă la un munte (ca în majoritatea legendelor despre potop), sau pînă la un copac (ca în legenda indiană a potopului — *Shatapatha Brahmana* I, 8, 1—6), din lemnul căruia șamanul își va face toba ; folosirea tobei ca „luntre“ cu care traversează marea ; figurarea pe corpul de lemn al tobei a simbo-

lurilor țărmului (*terra firma*), al bărcii etc. (55, p. 39 și p. 172).

Mircea Eliade a considerat că șamanismul din Asia centrală și nordică — inclusiv rolul magico-simbolic al tobei șamanului — a fost puternic influențat de diferite sisteme religioase sud-asiatice, în special de cele ale Indiei, Tibetului, Iranului, Mesopotamiei (55, p. 495 ș.u.). Credem că textul sumeriano-akkadian comentat de noi poate să aducă noi date privind problema influențelor de care a beneficiat șamanismul asiatic, în speță problema originii tobei de lemn a șamanului (56). Aceasta cu atît mai mult cu cît motivul *Arborelui cosmic*, din care șamanul își face toba (motiv central în șamanism) și, în general, sistemul cosmologic al șamanilor, sînt probabil tot de origine mesopotamiană (108).

Nu putem afirma cu certitudine faptul că toba șamanilor asiatici își are sorgintea în „toaca" *(pukku)* sumero-akkadiană. Ceea ce știm cu siguranță însă este faptul că instrumentul de tip *tobă* (membranofon) își are sorgintea în instrumentul de tip *toacă* (idiofon). Inițial, cu două bețe, era lovit un trunchi de copac căzut, trunchi care ulterior a fost scobit, fasonat și, mult mai tîrziu, completat cu o membrană de piele cu scopul de a amplifica intensitatea sunetului. Primatul acestui protoinstrument muzical nu este justificat doar de extrema lui simplitate, dar și de conotațiile cosmo-dendrolatrice pe care le implică. Am încercat să evidențiem o parte dintre aceste conotații în mituri, credințe și practici care au apărut și s-au dezvoltat în epoci și spații diferite și, mai ales, la civilizații aflate pe trepte diferite ale evoluției : Epopeea lui Ghilgameș, legendele românești referitoare la potop și credințele și practicile șamanilor. Aceștia din urmă foloseau, probabil, inițial, tot un instrument idiofon de lemn, o dată ce sacralitatea tobei șamanului este dată de sacralitatea lemnului din care este făcută.

Toaca lui Noe, *pukku* lui Ghilgameș și *toba* șamanului — de la actul confecționării, pînă la cel al utilizării — au evidente conotații dendrolatrice, cosmologice și chiar cosmogonice. Vom regăsi atribute cosmogonice acordate instrumentelor de percuție și la alte civilizații (109). În mitologia indiană, de exemplu, zeul Shiva (re)creează Cosmosul cu ritmul tobei sale, *Damaru*. Pentru dogoni (Sudan), Cosmosul a fost creat (mitic) și este re-creat (ritual) prin lovirea celor opt tipuri de tobe (fiecare fiind asociată unei alte faze a creației), al căror prototip este *Kounyou* — toba făcută dintr-un fruct

lemnos de baobab, „ou al lumii dintîi“ (10, p. 417). Gestul lui Noe din legendele românești poate fi circumscris acestui tip de credințe și practici : el bate în toacă și arca („ou cosmogonic“ și „imago mundi“), se clădește de la sine. Aceste cîteva exemple nu sînt decît fragmente dintr-o temă mult mai amplă, aceea a facerii lumii prin sunete produse sau prin cuvinte emise de demiurg.

e) *O legendă finlandeză.* Această temă, ca și cea a edificării unei corăbii *(imago mundi)*, din lemnul unui arbore consacrat, se regăsesc într-o legendă finlandeză din cuprinsul *Kalavalei* (cînturile XVI și XVII, cf. 61, p. 229—266). Pe un ostrov, Väinämöinen vrea să-și construiască o luntre care să-l ducă pînă în ținutul mitic *Pohjola,* pentru a peți o fecioară. Dar lemnele se dovedesc insuficiente și eroul nu are cu ce să-și meșterească „talpa luntrii“. În căutarea unui copac adecvat pleacă zeul arborilor și al vegetației, Pellervoinen, înarmat cu un „topor de aur“ (unealtă consacrată). Plopul îl refuză, pentru că viermele i-ar fi ros rădăcina, iar pinul, pentru că în vîrful lui ar fi croncănit corbul. În fine, după lungi căutări, este ales un stejar, în jurul coroanei căruia s-au rotit soarele și luna *(arbore cosmic)* și în crengile căruia și-a făcut sălaș și a cîntat cucul (58). Din lemnul acestui copac consacrat eroul face „talpa“ și apoi barca propriu-zisă, folosindu-se de descîntece : „Și-a-njghebat maestru barca, / Doar prin vrăji făcut-a luntrea“ (61, p. 232). Ambarcațiunea era aproape isprăvită, mai trebuiau îmbinate doar cîteva scînduri, dar Väinämöinen nu-și mai aminti trei rune, pentru ca luntrea să fie pe deplin săvîrșită. (Să punem în paranteză faptul că neputința eroului de a finaliza construcția — cum am văzut că se întîmplă și în legenda apocrifă a zidirii templului din Ierusalim — este un motiv analog cu cel al surpării periodice a edificiului ; în ambele cazuri eroul este obligat să îndeplinesacă un act magic, în vederea săvîrșirii creației). Väinämöinen pleacă în *Manala* (tărîmul subpămîntean, infernul), în căutarea „cuvintelor vrăjite“ (vezi și plecarea în infern a lui Enkidu, după instrumentele magice de percuție cu ajutorul cărora Ghilgameș a construit mobilierul sacru al templului). Echipat cu opinci de fier (tipice încălțări pentru călătorul în *lumea de dincolo),* Väinämöinen — după o serie de întîmplări semnificative, pe care nu le mai trecem în revistă — ajunge în pîntecul uriașului geoantropomorf Antero Vipunen, pe care îl constrînge, în final, să-i destăinuie

tainicele rune (59). Acestea se dovedesc a fi povestea facerii lumii :

Cîntece preaminunate,
Despre-a' lumii-adînci obîrşii,
Vrăji ce fost-au la-nceputuri,
Ce nu-s spuse de oricine,
Nu le ştiu nici toţi vitejii.

. . . .

Povesti-n vrăjite vorbe,
În descîntece, întocmai,
Cum la-a Domnului poruncă,
Prin a Celui Tare milă
S-a născut din sine însuşi
Aerul, cum apa, iată,
Despărţitu-s-a de aer,
S-a nălţat din mări pămîntul,
Plantele-au ţîşnit din humă.
Spuse cum făcuse luna,
Cum au pus în nalturi soare,
Cum se înălţară stîlpii
Aerului, cum, pe vremuri,
Semănă în ceruri stele.
(61, p. 262—263).

La auzul acestei tainice poveşti stihiile încremenesc (60) :

Nu s-au mai zbătut talazuri,
S-alinară ape-n golfuri ;
A uitat să curgă fluviul,
Să vuiască mari cascade...
(61, p. 264).

Întors la schelăria bărcii neterminate, Väinämöinen incantează mitul cosmogonic şi luntrea este complet săvîrşită fără ajutorul uneltelor : „Se născu această luntre / Fără-a fi deloc cioplită, / Fără-o aşchie să sară" (61, p. 266). Imaginea este perfect analoagă cu cea din legenda românească a potopului, în care Noe, în faţa arcei surpate de diavol, bate toaca de paltin pînă ce „lemnele, unul cîte unul, s-au aşezat fiecare la locul lor, pînă ce s-a făcut corabia întreagă" (3, p. 119), sau cu imaginea lui Amfion, care clădeşte cetatea Tebei cîntînd din lira sa magică, (vezi şi legenda întemeierii oraşului Messena, în sunetul muzicii, de către Epaminonda ; cf. Pausanias, *Geogr.* IV, 27, 7) sau cu cea a Meşterului Manole care — conform credinţelor şi proverbelor greceşti şi aromâne — „construieşte cu vorbele şi dedesubt şi deasupra pămîntului" (62), sau cu imaginea lui Isus — din apocriful slav „Evanghelia copilăriei", capitolul XIV — care, printr-un blestem, năruie un templu şi, tot prin puterea cuvîntului său, ridică în locul lui „un edificiu bun şi nu un lăcaş al diavolilor" (81, p. 57). Avem de a face, în aceste cazuri, cu un *topos* mitic universal răspîndit : edificarea (micro)Cosmosului „fără ajutorul uneltelor", printr-un act magic, în speţă prin sunete emise/produse de zeul sau eroul demiurg. Analogiile făcute sînt în măsură să confirme şi să completeze semnifi-

…ațiile simbolice din subtextul legendei românești a potopului : arca este o *imago mundi*, iar toaca de paltin — un instrument magico-muzical cu valențe cosmogonice. Ea face parte din aceeași familie cu toba cosmogonică *Damaru* a zeului Shiva, cu toba din miturile și riturile cosmogonice ale dogonilor, cu toaca *(pukku)* sumero-akkadienilor, cu toba șamanilor, cu lira lui Orfeu și cu cea a lui Amfion, cu flautul fermecat al vrăjitorului din Hameln, cu buciumul din riturile românești (al cărui sunet ține departe duhurile rele), cu toate instrumentele magice și cuvintele fermecate cu care eroul de basm „vrăjește" stihiile sau „leagă" ființele malefice, cu toate ipostazele *logos*-ului cosmogonic din credințele mitice și religioase ale lumii.

Legenda finlandeză comentată de noi este extrem de explicită. Ea nu mai reclamă din partea cititorului un efort special de decodare a simbolurilor și alegoriilor : „Facerea lumii fiind creația prin excelență, cosmogonia devine modelul exemplar pentru toate soiurile de creații" (1, p. 21). *Logos*-ul (sau cîntul, sunetul etc.) intonat de zeul sau eroul demiurg este bivalent : *poruncă* (Să fie !) și *model* (Astfel să fie !), încorporînd simultan voința și gîndirea creatorului (63). El nu este deci numai declanșatorul creației (micro)Cosmosului, dar și modelul (matricea) după care creația se produce. Celor două corăbii mitice *(arca lui Noe și luntrea lui Väinämöinen)* nu li se insuflă doar impulsul creației, dar și modelul acesteia — același model după care, la origine, a fost creat Cosmosul prin ordonarea Haosului (85). Ele vor avea deci prestigiul unor „imagini ale Lumii", iar cei doi meșteri mitici — prestigiul și funcția Demiurgului. Povestea facerii lumii spusă de Väinämöinen sau sunetele toacei lui Noe ordonează Haosul — în cazul nostru, grămada dezordonată de lemne *(massa confusa)* a celor două corăbii arhetipale. De aici funcția apotropaică a celor două manifestări demiurgice : povestea lui Väinämöinen „domolește stihiile", iar toaca de paltin a lui Noe alungă sau răpune diavolul („Ucigă-l-toaca").

f) *Alte legende românești.* Am văzut că în Moldova specialiștii au constatat, pe de o parte, frecvența redusă a motivului „întemeierea unui edificiu pe locul unde s-a produs o jertfă de sînge" (38, p. 49 și 36, vezi harta) și, pe de altă parte, o bogată atestare a motivului „întemeierea unei construcții pe locul și din lemnul unui copac consacrat". De multe ori — atunci cînd totuși jertfa se produce — motivul apare mascat sau atenuat : moartea este accidentală și nu pro-

vocată din considerente rituale, sau este provocată, dar din altă cauză decît cea rituală, sau este ritual provocată de meşter, dar acesta este pedepsit tocmai pentru fapta sa, considerată ca „nelegiuită". Cîteodată, cele două moduri rituale de stabilire a locului propice întemeierii unei biserici (pe locul unde a murit un om și, respectiv, pe locul unui arbore consacrat), s-au suprapus în economia aceleiași legende. Un astfel de fenomen pare să se fi păstrat în tradiția legată de „Stejarul din Borzești". Conform legendei, Ștefan cel Mare ar fi ctitorit o biserică în Borzești, pe locul unui falnic stejar, în crengile căruia a murit (accidental) un copil — tovarăș de joacă, din copilărie, al domnitorului (65, p. 452—453).

În unele variante moldovenești ale legendei potopului, Dumnezeu îi indică lui Noe — pentru a putea săvîrși arca — efectuarea unui gest magic : să lovească în „primul copac" cu toporul, sau să-și facă o toacă dintr-un paltin și să toace la rădăcina lui. Astfel în *topos*-uri supraviețuiesc — în forme și cu semnificații similare — în ciclul de legende moldovenești, cunoscute sub titlul generic „Ștefan cel Mare, ctitor de biserici". Să spunem, de la bun început, că ne interesează substratul mitic al acestor legende și nu cel (eventual) istoric. Zecile de variante ale legendei, puse pe seama diferiților ctitori (Ștefan cel Mare, Alexandru Lăpușneanu etc.) și localizate la diverse mînăstiri (Voroneț, Putna, Slatina etc.), sînt un semn că tradiția populară a „memorat" un arhaic substrat mitic și un complex de gesturi magico-rituale practicate, cu secole în urmă, în vederea edificării unor construcții sacre. Iată un rezumat sintetic al acestor legende : un schimnic (de regulă Daniil Sihastrul), pentru a stabili locul viitoarei mînăstiri ctitorite de un domnitor (de regulă Ștefan cel Mare), trage cu arcul și pe locul și din lemnul copacului (de regulă un paltin) în care se înfige săgeata trebuie durat pristolul sau altarul („centrul" mînăstirii). Dintr-o confuzie, Ștefan începe construcția pe locul și din lemnul unui alt copac. În timp ce lucrează, Ștefan (la fel ca Noe) se taie la un deget. Ctitorul îi arată sihastrului rana și acesta își dă seama de greșeala comisă de primul. Daniil caută paltinul consacrat, pune urechea la rădăcina lui și aude „toaca din cer" (sau „cîntări îngerești"). Ștefan face același lucru, auzind și el sunetele divine. Sihastrul îl pune pe domnitor să dărîme construcția incorect plasată și să o refacă pe locul magic stabilit și ritual consacrat : „«Vezi, i-a zis schivnicul, că nu ești bun la Dumnezeu ! Iea și fă altă mînăstire !». Ștefan a stricat-o pe aceea

ş-a făcut (alta) unde era paltinul" (23, p. 710—711). Aici apare o simplificare a motivului epic, lesne de sesizat : nefiind îndeplinit canonul ritual, mînăstirea nu se dărîmă totuşi de la sine (ca în legenda tip „Meşterul Manole"), ci o dărîmă chiar constructorul, la îndemnul magicianului. Efectul este evident acelaşi : edificiul nu poate dura atîta timp cît prescripţiile magice nu au fost riguros respectate. Aşa cum s-a observat, ne interesează mai puţin, aici şi acum, problema diferitelor forme în care s-au cristalizat prescripţiile magico-rituale în discuţie. În spaţiu şi timp, prescripţiile au variat ; invariantă a rămas obligativitatea respectării lor. „În legendele Putnei — notează Ov. Papadima — căutarea [locului noii mînăstiri — n.n.] se împlineşte cu ajutorul miracolului şi de aceea nu mai necesită «jertfa zidirii», care i s-a impus atît de sîngeros meşterului Manole" (65, p. 468).

Ca şi în legenda românească a potopului, în legendele tip „Ştefan cel Mare ctitorind biserici", transpare rolul paltinului (vom încerca să reconstituim valenţele mito-simbolice ale acestui arbore, într-un capitol separat) şi rolul toacei, chiar dacă, de data aceasta, este vorba de prototipul ei divin : „toaca din cer" sau „toaca lui Dumnezeu" este „tot ca cea de pe pămînt", „asemenea celei de la biserică" şi cu aceeaşi menire („piere tot ce-i rău" şi „diavolul nu se mai poate arăta"), doar că, bineînţeles, este „o toacă mare" pe care „nu o aud decît oamenii buni la Dumnezeu, fără păcate" sau „oamenii năzdrăvani" (8, p. 138—142). Gestul magic al omului şi cel al zeului sînt complementare şi se produc în acelaşi timp şi în acelaşi loc. Paltinul — pe locul şi din lemnul căruia se va ridica lăcaşul — este un simbol al arborelui cosmic care marchează *Axa şi Centrul Lumii*. Săgeata sau toaca omului, pe de o parte, şi fulgerul sau toaca zeului, pe de altă parte, converg şi se întîlnesc în acest punct, singurul loc unde poate începe creaţia, construcţia mînăstirii *(imago mundi)*. Orice alt loc, ne-stabilit şi ne-consacrat astfel, se dovedeşte a fi un loc ne-fast, unde nici o creaţie (construcţie) nu poate dăinui.

6. RĂNIREA DEMIURGULUI

Aşa cum am văzut deja, în unele variante populare ale legendei potopului, Noe — în timp ce lucrează la arcă — se taie la un deget. Să fie vorba de un banal (chiar dacă

„primul") accident de muncă și deci de o tratare realistă a temei (pe baza principiului „Cine muncește, se rănește") ? La o primă vedere, pare a fi vorba de o simplă poveste etiologică : „El (Noe) s-a tăiat la deget pe cînd lucra corabia, și curgînd jos sînge s-a făcut călinul" (23, p. 19). O legendă deci, menită să fixeze într-un timp mitic apariția și să justifice existența unui umil arbust de pădure (*Viburnum opulus*) și, în același timp, să motiveze culoarea (roșie) și forma (globuloasă) a fructelor sale, care seamănă cu niște picături de sînge. N-ar fi aceasta o legendă singulară. Dimpotrivă, o mulțime de plante și-ar datora existența sîngelui scurs pe pămînt din trupurile diverșilor zei, demoni sau eroi mitici : din sîngele dracului — tutunul, din sîngele zeului Atis — violetele, din cel al lui Prometeu — ierburile magice, din sîngele coribanților — cimbrul, din sîngele lui Hiacint și Ajax — irisul ș.a.m.d. (vezi mai ales 66, p. 353—358). De altfel, toate aceste legende își află motivația în valențele fertilizatoare, de „germene al vieții", acordate sîngelui — vezi riturile de stropire cu sînge în vederea fertilizării ogoarelor sau chiar „jertfa de sînge" menită să „dea viață" edificiilor. Pentru mentalitatea mitică, sîngele nu-și pierde caracterul său vital, nici atunci cînd se scurge din organism ; el dă naștere unor alte forme de viață : plante (cum am văzut deja), animale (aspida, basiliscul și alți șerpi veninoși, din sîngele scurs pe pămînt din capul tăiat al Gorgonei — 68, p. 156), sau chiar oameni (din sîngele demonului Kingu, în epopeea asiro-babiloniană a facerii lumii — 21, p. 39). Mircea Eliade (66) a demonstrat paralelismul dintre acest tip de legende și mituri cosmogonice în care întregul cosmos ia naștere din trupul sacrificat al unei ființe primordiale.

Totuși, la o privire atentă, se pare că partea a doua (etiologică), a motivului din legenda românească, pare a fi subsidiară și tîrzie. Motivul inițial și principal era probabil cel al rănirii lui Noe, dar pierzîndu-i-se semnificația autentică, i-a fost ulterior anexat motivul creșterii călinului din sîngele picurat pe pămînt. Dar dacă nu avea inițial un rost etiologic, ce altă semnificație mitică putea să aibă motivul epic al rănirii meșterului ? Să fie vorba de o reminiscență atrofiată a „jertfei de sînge" pe care o cere construcția, sau de o pedeapsă pe care o ispășește meșterul pentru că a încălcat unele canoane rituale de construcție ? Textul legendei românești este mult prea lapidar pentru a putea da un răspuns în acest

sens, dar o privire comparativă asupra altor legende din spațiul european s-ar putea dovedi fructuoasă.

Un basm german, *Gîsca de aur* (cules de frații Grimm), conține multe motive comune sau similare celor din legenda românească a potopului, inclusiv cel al rănirii eroului. Dintre cei trei frați, cel mai mare se rănește cu securea la mînă în timp ce încerca să doboare un copac în pădure ; la fel pătește și fratele mijlociu, rănindu-se la picior. Cauza rănirii este, de data aceasta, explicită — amîndoi au refuzat să ofere de mîncare *(ofrandă alimentară)* „moșneagului din pădure" *(daimon silvestru)* : „Și lăsîndu-l în plata domnului pe omuleț (= moșneagul din pădure), nici că se mai sinchisi de el și-și văzu de drum mai departe. Dar pedeapsa nu întîrzie să vină, după ce izbi de cîteva ori cu securea în trunchiul unui copac, se vătămă așa de rău la un picior, că trebui să fie dus acasă". Dimpotrivă, Prîslea îndeplinește ofranda și moșneagul îi indică arborele care trebuie tăiat și la rădăcina căruia se află gîsca de aur *(arbore consacrat)*. Ulterior, Prîslea a amplificat ofranda („un munte de pîine" și „tot vinul dintr-o pivniță"), iar moșneagul din pădure — „taman pe locul unde doborîse copacul" — i-a meșterit o arcă mirifică — „o corabie năzdrăvană, care plutea și pe apă și pe uscat" (67). Confecționarea unei astfel de corăbii era o condiție impusă pentru a lua prințesa de soție. Trecînd proba pețirii, eroul se căsătorește, ajunge rege etc.

Tot ca o probă a pețirii și tot o corabie năzdrăvană trebuie să construiască Väinämöinen. Am văzut mai sus că eroul mitic finlandez construiește o corabie îndeplinind toate riturile și gesturile magice cuvenite : folosirea arborelui consacrat ca talpă a corabiei, incantarea poveștii facerii lumii etc. *(Kalevala*, cînturile XVI și XVII). Înainte de aceasta, însă, eroul *Kalevalei* nu ține cont de canoanele magico-rituale de construcție : el își „înfiripă o luntre cu mîndrie", face „tălpoaia" ambarcației „cu-ngîmfare", uitînd că „Domnul rînduiește mersul, / Ziditorul tot sfîrșitul". În timpul lucrului — profitînd de această „breșă", de aceste greșeli magico-rituale — duhurile rele (Hiisi și Lempo) îi sucesc eroului securea, care-i intră cu tăișul în genunchi, rănindu-l. Nu este o rană obișnuită ; nici descîntecele rostite, nici buruienile de leac nu sînt de vreun folos. După multe peripeții, eroul ajunge la un mag bătrîn care îi spune „povestea originii fierului" — singura care, incantată, este în măsură să-l vindece *(Kalevala* VIII—IV ; cf. 61, p. 99—128).

Tot un tabu violat — o greşeală rituală de construcţie — este cauza rănirii lui Ştefan cel Mare în legendele moldoveneşti care-i atribuie acestuia rolul de ctitor ; legende care, aşa cum am văzut, au multe şi esenţiale puncte comune cu cele populare referitoare la potop. În timp ce lucrează, domnitorul se taie la un deget pentru că, din greşeală, ridicase mînăstirea pe locul şi din lemnul altui copac şi nu pe locul şi din lemnul paltinului în care se înfipsese săgeata consacratoare. Cînd îi arătă rana magului-sihastru, acesta îi spuse : „(Te-ai rănit) pentru că n-ai făcut pristolul cum ţi-am zis eu... că nu-i acela paltin" (23, p. 710).

În toate cazurile comentate de noi, motivul se structurează după aceleaşi linii de forţă : în timp ce lucrează la ridicarea unei construcţii „speciale" (mînăstire, corabie „năzdrăvană"), eroul demiurg se răneşte (la mînă sau picior), ca urmare a comiterii unei (unor) greşeli rituale de construcţie (82). În urma acestui excurs comparativ, motivul epic „rănirea lui Noe", din legenda românească a potopului, capătă semnificaţii mito-simbolice inedite care, chiar dacă nu sînt explicite în textul propriu-zis, sînt totuşi confirmate de acesta : Noe se răneşte la mînă înainte de a fi îndeplinit canoanele rituale (alegerea copacului, baterea în toacă etc.).

De altfel, concluziile noastre par să fie adeverite de unele datini şi credinţe care au supravieţuit, pînă în zilele noastre, în mentalitatea constructorilor rurali din unele zone ale Transilvaniei. Astfel, „dacă vreun meşter se taie în timpul cioplitului unui lemn, lemnul acela nu mai e folosit la construcţie, deoarece e considerat ca nenorocos" (37, p. 227). Pe de altă parte, rănirea meşterului în timpul ridicării unei case noi este considerată ca fiind de rău augur ; oamenii care vor locui în acea casă se vor îmbolnăvi şi vor muri. Informatorii populari relatează astfel de situaţii „reale", în care toţi membrii unei familii, de exemplu, s-au îmbolnăvit pe rînd şi au murit pentru că au locuit într-o casă la construcţia căreia meşterul cel bătrîn — în timp ce cioplea un lemn — s-a rănit cu toporul său ; într-o altă povestire „reală", drama s-a produs pentru că — la ridicarea casei — meşterului „i-a căzut un lemn pe picior şi i l-a zdrobit" (37, p. 227).

Chiar dacă sînt culese din spaţii, epoci şi civilizaţii diferite, legendele, basmele şi credinţele comentate sînt similare, atît în fondul, cît şi în forma lor. Meşterul (eroul) nu moare în urma accidentului, ci este numai rănit (aproape întotdeauna la mînă sau picior) ; el nu mai poate continua lu-

crul. Pare a fi vorba doar de un „semn“, de o „atenționare“ asupra greșelii sale. Obiectul rănirii este, cel mai adesea, unealta eroului (mai rar, lemnul prelucrat). Cauza accidentării am presupus-o mai sus, dar nu am stabilit *cine o provoacă*. În *Kalevala*, două duhuri (rele) sucesc securea eroului pentru a-i intra tăișul în picior. În basmul german *Gîsca de aur*, cel care provoacă rănirea fraților mai mari (la mînă și la picior) este „Moșneagul din pădure“; față de Prîslea, însă, acesta este binevoitor.

Dacă ne permitem să generalizăm, provocatorul rănirii meșterilor (fie ei legendari sau reali), care încalcă anumite practici magico-rituale, trebuie să fie un *dendro-daimon*, un *daimon silvestru*, un fel de „vîlvă a pădurii“.

Ipoteza noastră e confirmată de unele credințe bănățene, referitoare la „Mama pădurii“, culese în jurul anului 1900 : „...în pădure există o ființă supranaturală, care supraveghează pădurile, le îngrijește, le crește, (le) apără de răufăcători“. Ea este benefică față de tăietorii de lemne care respectă *legile pădurii*, dar „pe cei ce cu cugetul rău intră în pădure și cearcă acolo să facă numai stricăciuni, îi ologește, le aruncă asupra lor lemne de le frînge mînele, le îndreaptă securile să-și taie picioarele...“ (111).

Anume în acest din urmă caz, credința populară pare să fi căpătat o coloratură „ecologică“, în dauna celei originare, magico-ritologice.

7. ÎNTEMEIETORII

Înainte vreme, stabilirea pe cale magico-rituală a unui loc consacrat precum și efectuarea riturilor adiacente întemeierii unei noi construcții (sacrificii, ofrande, libații), intrau în atribuțiile unor preoți-magi. Este de presupus că aceștia formau un corp de preoți specializați, inițiați, care cunoșteau și puneau în practică prescripții magico-rituale tainice, știute numai de ei. O dată cu dispariția acestora, nu au dispărut și practicile rituale în discuție, ci au fost preluate fie (în mod diluat) de preoții creștini, fie (mai ales) de chiar meșterii constructori.

Este greu de demonstrat existența în vechime, în spațiul carpato-dunărean și, eventual, de refăcut statutul unor astfel de sacerdoți specializați. Este, totuși, interesant de trecut în

revistă unele date folclorice, etnologice și istorice care par să se refere la această problemă.

În unele variante ale legendei tip „Meșterul Manole", cea care dezvăluie constructorilor sacrificiul care trebuie înfăptuit în vederea întemeierii mînăstirii este o „vrăjitoare". O astfel de situație întîlnim, de exemplu, în „varianta Kogălniceanu" a legendei, publicată în 1842 (36, p. 254) și într-o baladă bănățeană, în care „baba Limbuta" le cere zidarilor să jure că vor păstra secretul destăinuit de ea (36, p. 210—211). Condiția păstrării cu strictețe a secretului riturilor îndeplinite este simptomatică ; am întîlnit-o și în alte legende comentate în acest capitol : cea a „românului" Noe, edificînd arca, legenda lui Ulise, întemeind iatacul nupțial etc. În folclorul european sînt cunoscute multe legende în care cel care cunoaște cauza surpării construcției și dezvăluie meșterilor necesitatea efectuării unui act ritual este un preot sau un călugăr, un mag sau un vrăjitor (vezi bibliografia la 36, p. 271),

Mai mult decît atît, în unele variante românești ale baladei *Meșterul Manole*, constructorii sînt însoțiți sau chiar ajutați de preoți și călugări. Dacă această situație ar putea fi considerată ca firească atunci cînd este vorba de ridicarea unei mînăstiri creștine (36, p. 209), în schimb, ea ar putea avea semnificații deosebite atunci cînd este vorba, de exemplu, de edificarea unui pod : „Pi la pod, pi la fruntari, / Nouă popi, nouă zidari, / Douăzăși de meșteri mari" (36, p. 192). Să nu uităm că în antichitate, la romani, un corp de preoți specializați avea atribuțiile de a stabili și de a efectua riturile magice adiacente edificării și menținerii podurilor. Contribuția acestora era, probabil, considerată ca fiind majoră, o dată ce ei erau numiți *„făcători* de poduri", în dauna celor care le construiau propriu-zis și o dată ce numele lor *(pontifex)* a ajuns, prin extensie semantică, să desemneze sacerdotul în general și pe marele preot *(pontifex maximus)* (112).

Comentînd ansamblul arhitectonic de biserici rupestre (secolele VII—IX e.n.), descoperit la Basarabi-Murfatlar — „un monument de tranziție de la incintele sacre de tipul celor promovate de mitologia daco-romană la cele promovate de religia creștină de rit bizantin" — etnologul Romulus Vulcănescu a formulat ipoteza existenței unor confrerii paleocreștine de „călugări-pietrari" („călugări-zidari"), care participau la construirea unor astfel de complexe mînăstirești și care, probabil, aveau drept *„însemn ritual* sau *emblemă heraldică"*, labirintul (69, p. 411).

Felul cum este prezentat Daniil Sihastrul în diverse legende românești, în speță cele de tip „Ștefan cel Mare ctitor de biserici“ (duce o viață ascetică, trăiește izolat într-o peșteră, întîlnește în taină și sfătuiește pe suveran, are puteri magice asupra stihiilor etc.), ni-l înfățișează pe acesta ca fiind un posibil „urmaș spiritual“ al preoților geto-daci. După cum scrie Strabon, regele geților îl consulta pe marele preot, Zalmoxis (și ulterior Deceneu) — retras într-o peșteră — pentru că acesta era în stare să „vestească vrerile zeilor“. „Acest obicei — continuă Strabon — a dăinuit pînă în vremea noastră ; după datină, mereu se găsea un astfel de om care ajungea sfetnicul regelui“ (*Geografia* VII, 3, 5). Acest raport, de tip special, între suveran („cel care poate“) și marele preot („cel care știe“), avea rădăcini adînci în „preistoria indo-europenilor“, cum nota Mircea Eliade (86, p. 69—70). Analog, peste secole, Ștefan cel Mare — conform legendelor populare — îl căuta pe Daniil Sihastrul, retras în peștera-chilia sa. pentru a-l consulta în privința unor probleme critice (ducerea unor războaie, întemeierea noilor mînăstiri etc.) (vezi 65. p. 454—475). Daniil era adeptul unei practici-doctrine, cunoscută sub numele grecesc *Hesychasma* (de unde derivă rom. *sihastru),* cu puternice filoane precreștine, „o doctrină și o practică de tip pythagorician“ (91, p. 313). El trăia solitar. „în liniște“ (gr. *hesychia),* la fel cum (chiar cu același termen, *hesychia)* era prezentat modul de viață al preoților geto-misieni (Strabon, *Georgr.* VII, 3, 3, cf. *Fontes*... vol. I, p. 226—227 ; vezi în acest sens 91, p. 307—313). Pare a fi vorba de una dintre acele „supraviețuiri“ în spațiul carpato-dunărean. despre care scria Mircea Eliade : „ca peste tot dealtfel în provinciile imperiului roman, realitățile religioase autohtone au supraviețuit, mai mult sau mai puțin transformate, nu numai procesului romanizării, dar și al creștinării. Avem destule probe ale supraviețuirii moștenirii «păgîne», adică geto-dace și daco-romane, la români...“ (86, p. 79).

Am văzut, în legendele populare de tip „Ștefan cel Mare ctitor de biserici“, rolul-cheie atribuit magului-ascet Daniil : pe cale magico-rituală, acesta consacră locul pe care și stabilește felul în care va fi întemeiată viitoarea biserică. Ar putea fi, acesta, un prețios indiciu că atribuții similare aveau și arhaicii preoți-magi din spațiul carpato-dunărean. Ipoteza noastră și-ar putea găsi o confirmare în felul în care îi numea Poseidonios (cf. Strabon, *Geogr.*, VII, 3, 3), pe preoții-asceți geto-misieni : *ktistai* și, respectiv, Flavius Josephus *(An-*

tichități iudaice, XVIII, 1, 5) pe cei daci : *pleistoi* (cu lecțiunea probabilă *polistai),* denumiri traduse de Vasile Pârvan și de alți specialiști prin „întemeietori“ și, respectiv, „întemeietori de orașe“ (70, p. 95).

Putem să ne imaginăm că preoții geto-daci nu-și trimeteau săgețile numai în nori, pentru a răpune/alunga pe cale magică *daimonul* uranian (cf. Herodot), ci și în pămînt sau în copac, pentru a răpune/alunga *daimonul* chtonian sau dendronian, în vederea unei întemeieri.

În spațiul indic, înainte ca o singură piatră a unei case noi să fie așezată, magul-astrolog arăta ce punct din temelie se afla exact deasupra capului șarpelui care susține lumea. Meșterul zidar își făcea — din lemnul arborelui *Khadira* — un țăruș pe care-l bătea în pămînt cu o nucă de cocos (71), în locul indicat, cu credința că țărușul se va înfige în capul șarpelui, fixîndu-l. Piatra de temelie *(padma-sila)* era așezată deasupra țărușului, în acest loc („centrul lumii“) astfel consacrat și purificat. Neîndeplinirea acestor gesturi magico-rituale — care reiterau, în fond, actul cosmogonic — sau incorecta lor îndeplinire, făcea ca edificiul să se surpe din cauza cutremurului sau a unei alte manifestări a Haosului (44, p. 72).

Bogatele tradiții atestate în Asia, Europa și aiurea, referitoare la întemeierea unor case, temple, cetăți, teritorii etc., în locul unde s-a înfipt săgeata, lancea, buzduganul, toiagul (mai tîrziu, crucea), sînt solidare cu străvechea mentalitate a creației în *centrul lumii.* Astfel de credințe au supraviețuit în cultura populară română în cutumele juridice (72) și în legendele eponimice. Cunoscuta temă mitică a vînătorii rituale în vederea unei întemeieri pare a fi înrudită cu tema în discuție. În unele zone (jud. Bihor, de exemplu), se practica „vînătoarea simulată prin tragerea cu arcul sau aruncarea ciomagului sau bîtei. Locul unde cădea ciomagul, bățul, săgeata, semnifica atingerea țintei, deci omorîrea simbolică a animalului oracol și aflarea centrului viitorului sat“ (73, p. 304).

În acest sens, sînt interesante unele legende grecești și romane, care ne furnizează date privind arhaice rituri de întemeiere. Conform tradiției, în incinta templului *Erehteion,* pe *Acropole,* se afla „un trunchi de măslin socotit a fi ieșit din sol cînd Minerva victorioasă l-a izbit cu lancea. Pe acest prim *trofeu* cunoscut de mitologia greacă a fost gravată mai apoi imaginea Minervei și atîrnată masca fioroasă a Gorgonei“ (47, p. 17). De asemenea, lancea aruncată de Romulus

s-a înfipt în *Colina Palatină,* colină pe care a fost întemeiată cetatea Romei. Lancea ar fi prins rădăcini și a înfrunzit, devenind un „copac cu crengi mlădioase“ (Ovidiu, *Metam.* XV și Plutarh, *Romulus,* XX). Colina, lancea și arborele sînt reprezentări simbolice similare și, de multe ori, interșanjabile ; ele definesc același concept cosmologic — *Axis mundi.* Conform unei alte legende, din același ciclu (Titus Livius, *De la fundarea Romei* I, 10), primul templu „care a fost sfințit la Roma“ în cinstea zeului Jupiter, a fost ridicat pe colina *Capitoliu,* pe locul „unui stejar socotit sfînt de păstori“, la rădăcina căruia a depus Romulus armele inamicului învins *(tropaeum).*

Agățarea în crengile, depunerea la rădăcina sau înfigerea în trunchiul copacului a unor arme/unelte, baterea cu un topor (ciocan) în lemnul (toaca) unui copac, înfigerea în pămînt a unor arme/unelte etc. au toate același scop și efect magico-ritual : consacrarea unui loc în vederea unei întemeieri sau, altfel spus, stabilirea unui *centru* de unde poate iradia creația.

Analog cu ritul indian comentat mai sus, la așezarea primei pietre din temelia unei case noi (ceremonie consemnată în județul Cluj), meșterii oferă proprietarului un ciocan cu ajutorul căruia acesta trebuie să bată piatra „pînă se așează“ (37, p. 228 ; 113), iar în alte zone ale țării, se bate un țăruș (par, stîlp) în locul unde va fi *talpa casei* sau *vatra satului* (37, p. 237 ; 36, p. 76 și p. 102 ; 73, p. 301—306 ; 74). „Cînd se întemeia un sat, cel dintîi om bătea un par în pămînt, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau casele și gospodăriile și așa lua ființă un nou sat“ (vezi alte practici și credințe similare la 73, p. 305—306 și 114, p. 199—200).

Pentru mentalitatea populară, astfel de practici rituale, privind întemeierea unui microcosmos nu sînt decît imitații ale gestului primordial, prin care Demiurgul a întemeiat macrocosmosul : „Dumnezeu umblînd pe ape, a înfipt toiagul și s-a făcut pămînt“ (23, p. 15 ; pentru imagini analoage, vezi 100, p. 65 ș.u.), sau alt fragment dintr-o legendă cosmogonică : „(Dumnezeu) și-a aruncat băltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore ședea dracul...“. În jurul acestui copac „Dumnezeu făcu lumea“, iar „din frunzele arborelui s-au făcut oameni“ (92, p. 90—91 și 69, p. 240—243 ; pentru imagini similare în folclorul bulgar, vezi 110, p. 297).

*

Prin această sumară trecere în revistă a unor rituri și credințe arhaice — simple elemente disparate ale unui amplu și închegat sistem mito-ritual — am vrut să sugerăm, printre altele, faptul că legenda românească a edificării arcei de către Noe face parte din aceeași mitosferă cu legenda tip *Meșterul Manole* și faptul că jertfa umană nu a fost înlocuita cu un banal gest creștin — bătutul în toacă —, ci că acesta din urmă este ecoul unei mentalități arhaice și complexe privind creația în general și în special cea prin construcție.

Analiza celor cîtorva episoade ale variantelor românești ale legendei potopului ne-au permis depistarea și evidențierea unor străvechi motive mito-rituale, inserate în structura epică a mitului biblic. Ceea ce am vrut să demonstrăm este faptul că aceste inserții au fost obligatorii : ele au modificat în mod esențial statutul personajelor și relațiile dintre ele, permițînd astfel adoptarea (prin adaptare) a unui mit străin (cel biblic), de către mentalitatea autohtonă, diferită de cea care a generat mitul originar. În mitul biblic, Iahve este omnipotent și omniscient (lucru firesc pentru o religie monoteistă, de tipul celei mozaice), iar omul (Noe) este un executant corect și docil al indicațiilor primului. Este suficient ca Iahve să-i promită lui Noe că va fi mîntuit de urgia potopului, pentru ca acesta să-l creadă și chiar așa să se întîmple. Un astfel de scenariu era incompatibil însă cu mentalitatea arhaică românească. Nu Dumnezeu poate lua astfel de decizii sau, mai corect spus, nu sînt suficiente numai decizia și acțiunea lui. Omul poate și trebuie să repete (ca într-o oglindă micșoratoare) gestul Demiurgului, care este — ca și Manole sau „românul" Noe — tot un meșter constructor, doar că mai „mare" care, cu „un topor mare", taie „un lemn (paltin) mare", întemeind Lumea — „o mînăstire mare". Iată-l descris într-o *Poveste a lui Dumnezeu*, culeasă în nordul Moldovei, în jurul anului 1900 :

A fost un om mare
și-a luat un topor mare
și s-a dus la pădurea mare
și a tăiat un lemn mare
(sau „un paltin mare", 115)
și a făcut o mînăstire mare
cu nouă uși, cu nouă altare
(23, p. 333).

Și, la fel ca și Noe din legendele românești prezentate, Dumnezeu are și el o toacă („Toaca din cer") — „tot ca cea de pe pămînt" doar că, bineînțeles, „este o toacă mare" (8,

p. 138). Armele omului și forțele lor magice sînt mai mici decît cele ale Demiurgului. Mai mici, dar indispensabile. Fără ajutorul lor armele Demiurgului devin inoperante. Acesta este motivul pentru care Noe din legenda românească (spre deosebire de Noe din legenda biblică), pentru a nu fi atins (el, casa/arca, familia și vietățile sale) de stihia Haosului, trebuie să o răpună, la rîndul său, printr-un act magic : ridicarea sapei cu tăișul în sus.

Aceeași ciocnire de mentalități diferite transpare și în episodul edificării arcei. Iahve îi indică lui Noe planul corabiei și acesta o construiește : „Și Noe a făcut toate întocmai așa cum i-a poruncit Dumnezeu“ (*Geneza* VI, 22). Nu este menționată intervenția malefică a stihiilor haotice, fie pentru că acestea nu acționează, fie pentru că de sarcina anihilării acțiunii lor este răspunzător Iahve, în exclusivitate. În varianta românească a legendei, scenariul este evident diferit : stihia se opune fățiș și sistematic creației și numai gestul magic al eroului (care bate în toaca de paltin), gest solidar cu cel al Demiurgului (care bate în „toaca din cer“), este în măsură să (re)stabilească supremația *Ordinii* asupra *Haosului*.

Echilibrarea relației Om-Demiurg, realizată, pe de o parte, prin conștiința deținerii de către primul a unor potențe demiurgice și, pe de altă parte, prin „umanizarea“ lui Dumnezeu (văzut ca un „om mare“, care obosește, greșește, cere ajutor), precum și *permanenta concordanță a acțiunilor celor doi*, sînt coordonate caracteristice unei mentalități care s-a perpetuat de-a lungul mileniilor la populația din spațiul carpato-dunărean.

NOTE LA „LEGENDA ROMÂNEASCĂ A POTOPULUI"

1 Mircea Eliade — *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978.

2 Marcel Olinescu — *Mitologie românească*, 1944.

3 Tudor Pamfile — *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, București, 1913.

4 „Metalul — mai cu seamă sub formă tăioasă, cum ar fi cuțitul... — e și azi considerat ca un bun apărător contra spiritelor rele, chiar în Europa" (5, p. 195).

5 Tache Papahagi — *Mic dicționar folkloric. Spicuiri folklorice și etnografice comparate*, Ed. Minerva, București, 1979.

6 Mircea Eliade — *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I. Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

7 Dumitru Berciu — *Arta traco-getică*, Ed. Academiei R.S. România, București, 1969.

8 I. Mușlea, Ov. Bîrlea — *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Ed. Minerva, București, 1970.

9 Traian G(h)erman — *Meteorologie populară*, Blaj, 1928.

10 Gilbert Durand — *Structurile antropologice ale imaginarului*. Ed. Univers, București, 1977.

11 Roland Barthes — *Mythologies*, Éd. du Seuil, Paris, 1957, p. 92

12 *Vara* în persană, înseamnă „loc înzidit, casă", cu posibilă rădăcină *var* (sanscr. *vrnoti) = a acoperi, a închide în* (13, p. 70), vezi și rus. *vriti* (a băga), rom. *a vîrî*. A se vedea și numele reședinței regale de iarnă a mezilor — *Vera* (Strabon, *Geografia*, XI, 13, 3) și ung. *varos* = oraș, cetate.

13 Mircea Eliade — *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974.

14 Luis Réau — *Inconographie de l'art chrétien*. Tome II *(Iconographie de la Bible)*, vol. 1 *(Ancien Testament)*, Paris, 1956, p. 109.

15 Tot Sf. Augustin a susținut că dimensiunile arcei lui Noe (300/50/30 coți, cf. *Geneza* VI, 15), respectă aceleași proporții ca cele ale corpului uman : lungimea este de șase ori lățimea și de zece ori grosimea.

16 Moses Gaster — *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI—XIX), dialectale și populare*, vol. I, Leipzig și București, 1891.

17 B. P. Hasdeu — *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, București, Ed. Minerva, 1974, p. 69.

18 I. I. Russu — *Etnogeneza românilor*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 118 și p. 251—252.

19 B. P. Hasdeu — *Istoria critică a românilor*, Ed. Minerva, București, 1984, p. 577—580.

20 Ovid Densusianu — *Opere*, vol. I *(Lingvistică)*, Ed. pentru Literatură, București, 1968, p. 633—634.

21 x x x — *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Științifică. București, 1975.

22 Eugenio Battisti — *Antirenașterea*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1982, p. 190.

23 Elena Niculiță-Voronca — *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903.

24 I. -A. Candrea — *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, București, 1928.

25 Adrian Fochi — *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea :Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Ed. Minerva, București, 1976.

26 Ariane MacDonald — *La naissance du monde au Tibet*, în vol. *La naissance du monde*, Collection „Sources Orientales", vol. I, Seuil, Paris, 1959, p. 422.

27 M. E. Matie — *Miturile Egiptului antic*, Ed. Științifică, București, 1958, p. 108—110, planșa XXVIII.

28 În legătură cu motivul în discuție, vezi comentariile mito-simbolice făcute de C. Kerényi — *The primordial child in primordial times* și cele psiho-simbolice făcute de C. G. Jung — *The psychology of the child archetype*, ambele în volumul C. G. Jung and C. Kerényi — *Essays on a science of mythology. The myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*, Princeton University Press, 1973, p. 25—69 și respectiv p. 70—100.

29 Al. I. Amzulescu — *Cîntecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, Ed. Academiei R.S. România, București, 1981.

30 Oskar Dähnhardt — *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, Band I *(Sagen zum Alten Testament)*, Leipzig & Berlin, 1907.

31 Anca Pop-Bratu — *Pictura murală maramureșeană. Meșteri zugravi și interferențe stilistice*, Ed. Meridiane, București, 1982, p. 58, p. 69, figura XXII.

32 Victor Brătulescu — *Biserici din lemn din Maramureș*, în „Buletinul Comisiunii monumentelor istorice" an 34, 1941, p. 71, fig 116—117. Mulțumim Olgăi Trestioreanu-Brătulescu pentru permisiunea de a cerceta foto-arhiva prof. V. Brătulescu.

33 V. A. Urechia — *Codex Bandinus*, București, 1895.

34 Stith Thompson — *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 volume, Indiana University Press, Bloomington. 1955.

35 Sintagma folosită de Bandinus — *anilis fabula* („poveste de babă") — nu trebuie înțeleasă în sens peiorativ ; este vorba de o expresie consacrată, atît în limba latină (în această formă, *anilis fabula*, apare la Apuleius, de exemplu), cît și în limba greacă *(graodes mythos)*.

36 *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, Ed. Minerva, București, 1973.

37 *Riturile construcțiilor la români*, în „Folclor literar", vol. II, Timișoara, 1968, p. 221—262.

38 *Legendele construcțiilor de pe teritoriul României*, în „Folclor literar", vol. III, Timișoara, 1972, p. 45—60.

39 Ion Neculce — *Letopisețul Țării Moldovei*, Ed. Minerva, București, 1980.

40 x x x — *Jurnalul călătoriilor canonice ale mitropolitului Ungrovlahiei Neofit I Cretanul*, traducere și prezentare de M. Carataşu, P. Cernovodeanu și N. Stoicescu, în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 1—2/ianuarie-februarie 1980, p. 243—315.

41 Anti Aarne & Stith Thompson — *The Types of the Folktale* (FFC 184) Helsinki 1961 (vezi tipul 825 : „Diavolul în arca lui Noe")

42 Este vorba de un text atribuit lui Methodius, episcop de Patara (sec. III—IV), text care a fost colportat de bogomili (vezi 110, p. 80). Să remarcăm fapul că specialiștii nu au subliniat rolul probabil pe care l-a jucat, în folclorul mito-religios român, textul slavon apocrif, *Revelațiile* lui Pseudo-Methodius. În afară de legenda în discuție și alte legende cuprinse în text se regăsesc în folclorul românesc ; este vorba, de exemplu, de legenda luptei, la sfîrșitul lumii. dintre Anticrist și Sf. Ilie ale cărui picături de sînge, căzute pe pămînt, incendiază lumea.

43 Valeriu St. Ciobanu — *Jertfa zidirii la ucrainieni și la ruși*, Chișinău, 1938.

44 Mircea Eliade — *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, Ed. Publicom, București, 1943.

45 Ilie Mîndricel — *Tradiția locală despre relicvele rupestre de la Nucu*, în *Vestigiile rupestre din munții Buzăului*, Buzău, 1980, p. 39

46 În afară de elementele prezentate, altele vin să confirme analogia simbolică dintre *toacă*, *tobă* și *arcă*. Vezi în limba română *dobă* = tobă și *dubă* = luntre monoxilă (vezi și sanscr. *dabba* = corabie, corabie primitivă) (88, p. 148—149). Pentru șaman, toba este, din punct de vedere simbolic, o barcă în care el traversează marea (vezi 55, p. 172). Eroii anumitor mituri diluviene (din China, de exemplu), se salvează de apele potopului nu într-o barcă, ci într-o *tobă de lemn* (34 I, p. 187 ; 83, p. 458 ; 84, p. 60).

47 Romulus Vulcănescu — *Coloana cerului*, Ed. Academiei R. S. România, București, 1972.

48 D. Dan — *Mînăstirea și comuna Putna*, București, 1905.

49 *** — *Crestomație de literatură română veche*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 202—206 ; Moses Gaster — *Literatură populară română*, Ed. Minerva, București, 1983, p. 192—196 ; N. Cartojan — *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1974, p. 155—162 ; P. Saintyves — *Essais de folklore biblique*, Paris, 1922, p. 119. De remarcat este faptul că nici unul din cei trei copaci nu se potrivește la templul lui Solomon și nu se înțelege cum a reușit regele biblic să termice sfîntul edificiu. Menirea textului era doar

aceea de a explica cum au ajuns la Ierusalim cei trei copaci, din care, ulterior, au fost confecționate crucile pe care au fost răstigniți Isus și cei doi tîlhari (vezi și nota 119).

50 S. N. Kramer — *Istoria începe la Sumer*, Ed. Științifică, București, 1962.

51 *** — *Epopeea lui Ghilgameș*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1966.

52 Din păcate, nu am avut acces la studiul lui S. N. Kramer, *Gilgamesh and the Huluppu-Tree*, în „Assyriological Studies", nr. 10, Oriental Institute of Chicago, 1938. Huluppu este o *salcie*, cf. 201, p. 68 și 284.

53 Sim. Fl. Marian — *Înmormîntarea la români*, București, 1892.

54 Chinezii foloseau, de asemenea, în scopuri magice, astfel de plăci de lemn sau de metal, care erau lovite cu un ciocănel de lemn. Vechii greci foloseau și ei toaca de lemn *(hagia xila)*, sau de metal *(hagia sideron)*. Toba de lemn (un bloc de lemn scobit, fără membrană) s-a păstrat pînă în zilele noastre în orchestrele simfonice: germ. *Holztrommel sau Knallbüchse*, engl. *wood-block*, it. *(tamburo di) legno*, rom. *lemn*, fr. *bois*, rus. *bruski* (vezi W. Demian — *Teoria instrumentelor*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1968, p. 34).

55 Mircea Eliade — *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974.

56 Analogii între unele episoade ale *epopeii lui Ghilgameș*, pe de o parte, și practici și credințe șamanice, pe de altă parte, au fost remarcate și de E. A. S. Butterworth (1970) și de Kurt Jaritz (1971), conform 6, p. 413.

57 G. G. Tocilescu, Chr. Țapu — *Materialuri folcloristice*, Ed. Minerva, București, 1981, vol. III, p. 348.

58 Și în credințele populare românești, copacul și ramura pe care a cîntat cucul au valențe magico-benefice; vezi Sim. Fl. Marian — *Păsările poporului român*, București, 1938, p. 14 și nota 8, p. 299; vezi și relația cuc-paltin în Sim. Fl. Marian — *Ornitologia poporană română*, 1883, vol. I, p. 8 și vol. II, p. 159.

59 Mircea Eliade considera că, în acest episod al *Kalevalei*, este vorba „de o aventură inițiatică întreprinsă pentru a dobîndi cunoașterea secretă. Se coboară în pîntecul unui gigant sau al unui monstru cu scopul de a obține *știința* sau *înțelepciunea*", cf. M. Eliade — *Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row, New York, 1967, p. 225.

60 Similar, Orfeu — pe puntea corăbiei primordiale Argo — domolea furtunile, incantînd povestea facerii lumii (Apollonios din Rhodos — *Argonauticele* I, 495).

61 Elias Lönnrot — *Kalevala. Epopee populară finlandeză*, traducere de Iulian Vesper, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1959.

62 P. Caraman — *Consideraţii critice asupra genezei şi răspîndirii baladei Meşterului Manole*, în *Meşterul Manole*. Studiu, antologie şi note de Maria Cordoneanu, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1980, p. 137.

63 Vezi şi P. P. Negulescu — *Problema cosmologică*, în *Scrieri inedite*, vol. IV, Ed. Academiei R. S. România, Bucureşi, 1977, p. 393.

64 Jean Starobinski — *Textul şi interpretul*, Ed. Univers, Bucureşti, 1985.

65 Ov. Papadima — *Literatura populară română. Din istoria şi poetica ei*, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

66 Mircea Eliade — *Ierburile de sub cruce*, în „Revista Fundaţiilor Regale", noiembrie 1939, an VI, nr. 11, p. 353—369.

67 Fraţii Grimm — *Poveşti alese*, vol. I, Ed. Tineretului, Bucureşti, 1960, p. 72—78. In unele privinţe, scenariul basmului german *Gîsca de aur*, este analog cu cel al basmului românesc *Pasărea măiastră* (Petre Ispirescu — *Legende sau basmele românilor*, Ed. Facla, Timişoara, 1984, p. 226—234). Ca şi în basmul german, în cel românesc, cei doi fraţi mai mari refuză, pe rînd, să dea de mîncare unei fiinţe silvestre (o vulpe-om), care îi transformă în stane de piatră. Prîslea îşi imparte mîncarea cu ea şi aceasta îl ajută să dobîndească nu „gîsca de aur", ci „pasărea măiastră" care, ca şi prima, avea pene ce „străluceau ca oglinda la soare". În basmul german, pe locul (şi poate din lemnul) copacului la rădăcina căruia a fost găsită „gîsca de aur" s-a meşterit o corabie năzdrăvană. În basmul românesc, „pasărea măiastră" este adusă „de pe tărîmul celălalt" şi pusă pe turla bisericii care se năruia întruna. Conform unei revelaţii onirice pe care a avut-o împăratul (tatăl celor trei fraţi), aceasta era condiţia ca turla să nu se mai surpe şi ca mînăstirea să fie terminată.

68 Andrei Oişteanu — *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

69 Romulus Vulcănescu — *Mitologie română*, Ed. Academiei R. S. România, Bucureşti, 1985.

70 Vasile Pârvan — *Getica. O protoistoric a Daciei*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1982.

71 Nu ştim dacă sunetul produs de nuca de cocos, lovită de ţăruş, avea vreun rol magic în cadrul acestui ceremonial, dar ştim că acest fruct (găurit, golit şi lovit cu un băţ) era un străvechi instrument magic de percuţie şi că toba făcută din fructul lemnos al baobabului era încărcată de virtuţi cosmogonice în miturile şi riturile dogonilor (10, p. 417—418).

72 Romulus Vulcănescu — *Etnologie juridică*, Ed. Academiei R. S. România, București, 1970, p. 75.

73 Vladimir Trebici și Ion Ghinoiu — *Demografie și etnografie*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

74 Paul-Henri Stahl — *L'Organisation magique du territoire villageois Roumain*, în „L'Homme" XIII, 3, Paris, 1973, p. 150—162.

75 Victor Kernbach — *Miturile esențiale. Antologie de texte*, Ed. Științifică și Enciclopedica, București, 1978.

76 Lazăr Șăineanu — *O pagină din istoria medievală. Excursiune istorico-lingvistică II. Jidovii sau Tătarii sau Uriașii*, în „Convorbiri literare", XXI, 1887, p. 521—528.

77 Spre deasebire de tron, patul nu pare a fi un simbol clasic pentru definirea unei divinități dar, în cazul legendei sumero-akkadiene, el este un semn distinctiv normal pentru o zeiță a dragostei și a maternității, cum este Inanna (Iștar). De altfel, așa cum am văzut, Ulise îndeplinește și el tainice canoane pentru a întemeia patul conjugal și iatacul nupțial, pe locul și din lemnul măslinului — copac consacrat zeițelor Atena și Demetra. Nu credem că, în acest ultim caz, actul ritual a fost patronat de Atena (zeița pururi castă) ci, mai degrabă, de Demetra — zeiță a fertilității (pămîntului, dar și a oamenilor), protectoare a locuinței (stabile) și a căsătoriei. Și în textele folclorice românești, Sf. Maria — care a preluat o parte din funcțiile unei arhaice divinități a fertilității (70, p. 250) — apare adesea culcată într-un pat, la poalele unui *copac cosmic*: „La mijloc de cale / La un paltin mare / Cu vîrfuri pe ceri / Cu poale pre mări [...] Sub el îmi era / Un pat încheiat / Din scînduri de brad / În pat îmi ședea / Tot Maica Marie" (89).

78 Ipoteza formulată de Romulus Vulcănescu este, în principiu posibilă sub rezerva că această legendă ar putea fi tot de sorginte ebraică și doar remodelată în spațiul românesc. Un prim indiciu în favoarea acestei contraipoteze este numele de *Jidovi* sau *Uriași* pe care îl poartă antropoizii giganți din legendele românești („Uriașii sînt sinonimi cu Jidovii în limba poporului" — 76, p. 524). O astfel de legendă ar fi putut să fi fost vehiculată de vreun text apocrif, eventual de „Cartea tainelor lui Enoh". Astfel în „Cartea lui Enoh", se spune că „fiii cerului" (îngerii căzuți) s-au împreunat cu „fiicele oamenilor" care „au zămislit și au adus pe lume *uriași* puternici a căror înălțime era de trei mii de coți". Aceștia au mîncat „toate roadele trudei oamenilor" și au început să distrugă păsările, animalele, peștii și chiar pe oameni; „apoi și-au mîncat unii altora carnea și și-au băut unii altora sîngele". Dumnezeu a hotărît să distrugă pe uriași și pe oameni (înrăiți de primii), printr-un potop din care să scape doar Noe și „urmașii săi" (75, p. 257—258). Am citat din aprocri-

ful etiopian „Cartea lui Enoh", neavînd acces la cel slavon „Cartea tainelor lui Enoh", despre care însă știm faptul că, pe de o parte, conține și el legenda rezumată de noi mai sus (vezi 81, p. 39 și p. 42) și, pe de altă parte, versiunea slavă a apocrifului a circulat și a fost copiată, din sec. XVI—XVII, și pe teritoriul românesc (cf. 81, p. 37 și p. 434). Ca și în textele apocrife, în unele legende populare românești, cele două diluvii sînt văzute ca unul și același eveniment: „Aceasta [potopul *Uriașilor* — n.n.] a fost pe vremea potopului lui Noe" (25, p. 72). De altfel, chiar și în textul canonic al *Bibliei* — de unde, în general, a fost cenzurată legenda privitoare la „îngerii căzuți" — potopul este motivat de „răutatea oamenilor" și de existența pe pămînt a *Uriașilor*: „Iar în vremea aceea (a potopului — n.n.) erau pe pămînt Uriașii, mai ales după ce fiii lui Dumnezeu intrară la fiicele oamenilor și le născură fii" (*Geneza*, VI, 4).

79 Să punem în paranteză faptul că, în urmă cu peste un secol, G. Dem. Teodorescu vedea cu naivitate în aceste practici „rudimentara origine a paratrăsnetului" (G. Dem. Teodorescu — *Credințe, datine și moravuri ale poporului român*, București, 1874, p. 85). Este într-adevăr vorba de „para-trăsnet" (mai exact de „para-stihie"), dar care funcționează conform legilor magiei și nu conform celor ale fizicii.

80 Și în unele legende populare ale potopului, timpul destinat construirii arcei este exagerat de mare: 9 ani (23, p. 20) sau 99 de ani (3, p. 125).

81 Émile Turdeanu — *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Ed. E. J. Brill, Leiden, 1981.

82 Să mai amintim două legende care par a fi înrudite cu cele comentate de noi. Eroul grec Erysichthon, printr-un act nelegiuit, a tăiat (nu ni se spune în ce scop) un *stejar sfînt*, consacrat zeiței Ceres (Demetra). Aceasta l-a pedepsit — prin înfometare — să-și sfîșie propriul trup, autodevorîndu-se (Ovidiu — *Metam.* VIII, 739—878). În privința tăierii nerituale a arborilor sacri sau consacrați vezi și 90 p. 235—239. A doua legendă, avîndu-l ca erou pe Isus, este cuprinsă în apocriful slavon „Evanghelia copilăriei (lui Isus)" (sec. XIV). Trecînd pe lîngă un templu „păgîn" în construcție, Isus a fost rănit de o piatră, căzută din zidurile acestuia. Printrun blestem magic, Isus a dărîmat templul și, printr-o binecuvîntare, a ridicat un altul „bun" și „nu un lăcaș al diavolilor" (81, p. 57 și 110, p. 215 și p. 220). Este posibil ca scenariul epic originar (care a contaminat legenda copilăriei lui Isus), să fi fost diferit: eroul întemeiază incorect un templu, o piatră din zidărie îl rănește, eroul dărîmă construcția și — prin puterea magică a cuvîntului — alungă demonii și înemeiază un templu „bun". Eventuala cauză a modificării scenariului este lesne

de bănuit : autorul care a inserat acest episod, sau cei ulteriori care l-au recopiat, nu și-au permis să pună pe seama lui Isus o „greșeală rituală". În orice caz, faptul că este vorba de o inserție pare a fi evident ; nici una din celelalte versiuni ale acestei *Evanghelii* apocrife (greacă, latină, siriacă, arabă, armeană) nu conține acest episod (81, p. 57).

83 Max Kaltenmark — *La naissance du monde en Chine*, în vol. *Sources Orientales*, vol. I *(La Naissance du Monde)*, Ed. du Seuil, Paris, 1959.

84 Jacques Lemoine — *Mythes d'origine, mythes d'identification* în „L'Homme", nr. 101, Paris, 1987, p. 58—85.

85 Ne aducem aminte că și în legenda akkadiană a potopului arca are ca model templul *Apsu* (21, p. 167), același care a servit drept model cosmogonic zeului Bel-Marduk (21, p. 36).

86 Mircea Eliade — *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

87 Este vorba de celebrul *Templu din Ierusalim*, clădit de regele Solomon (cf. *Cartea a II-a a Cronicilor* II—VII). Într-o altă legendă apocrifă — cea a profetului Ieremia — acest templu este descris ca *imago mundi* : «svîntul Sion cel scumpu, făcut de prea mîndrii Solomon înpărat, ce-l făcuse foarte cu meșteșug mare *în chipul ceriului*, cela ce era cu totul tot poleit cu aur, cela ce au pogorît singur Dumnedzău de l-au blagoslovit și au zis : „Eu svinții casa aceasta care nu mai era alta ca aceia în toată lumea, nici va mai fi păn în svrâșit"» (dintr-un *Cronograf* românesc, datat 1679—1684 · apud 81, p. 343).

88 Aurel Berinde, Simion Lugojan — *Contribuții la cunoașterea limbii dacilor*, prefață de Ariton Vraciu, Ed. Fela, Timișoara, 1984.

89 Aurel Iana — *Înmormîntarea la români. Credințe și datini din părțile Oraviței*, în „Familia", an XXV, Oradia, 1889, p. 434—436 , vezi și Horea Anca — *Texte folclorice din Greoni (Banat)*, în „Studii de limbă, literatură și folclor", IV, Reșița, 1978, p. 305—308.

90 J. G. Frazer — *Creanga de aur*, vol. I, Ed. Minerva, București 1980, p. 235—239.

91 Anton Dumitriu — *Cartea întîlnirilor admirabile*, Ed. Eminescu, București, 1981.

92 *** — *Legende populare românești*, vol. I, Ediția critică și studiu introductiv de Tony Brill, Ed. Minerva, București, 1981.

93 Gesturi magice similare (inclusiv acela de a amenința norii cu securea și cu secera cu tăișul în sus), gesturi menite să apere casa

de furtună, sînt atestate și în localitățile rurale din vestul Europei (cf. 94, p. 306).

94 Hervé Fillipetti, Janine Trotereau, *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Paris, 1978.

95 Poate nu întîmplător, în aceeași tradiție babiloniană, pămîntul și celelalte planete erau considerate a fi de forma unor bărci monoxile; imagine „destul de ciudată" pentru un istoric grec de acum două milenii: „Iar în privința pămîntului, spun lucruri destul de ciudate: pămîntul are — zic ei (caldeenii — n.n.) — forma unei luntri scobite. Și aduc convingătoare dovezi despre aceasta, cum și în ce privește celelalte corpuri cerești" (Diodor Sic., *Bibl. ist.*, 2, XXXI)

96 Analogia simbolică pe care am avut-o în vedere (aceea dintre arcă, locuință, templu, micro-cosmos), a fost sesizată și de alți comentatori, chiar dacă aceștia au avut ca punct de plecare nu coordonatele mito-simbolice ale arcei, ci acelea ale locuinței tradiționale: „La maison paysanne n'est pas seulement un *outil de production*, un *centre d'exploitation*, un abri, elle est aussi un microcosme de la société rurale traditionelle, un lieu de culte, une arche" (94, p. 305), sau: „O casă țărănească devine, privită astfel, o arcă poetică, purtînd în ea sîmburele unei lumi, și care în sens regenerator plutește peste livezi [...] De fapt, nu e decît o biată corabie de șindrilă. Dar o corabie cosmică." (Sebastian Moraru, *Aceste case țărănești*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1986, p. 45).

97 Georges Charachidzé, — *Prometeu sau Caucazul. Încercare de mitologie contrastivă*, Ed. Meridiane, București, 1988, p. 60.

98 Vezi alte exemple identice sau similare la P. Ispirescu, basmul *Copiii văduvului* („Apoi luîndu-i trupul, îl băgă într-un butoi [...] și-l dete pe gîrlă"), Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, 1911, p. 120 („se hotărî să-și așeze feciorul într-un sicrieș frumos și să-i dea drumul la vale, pe apa Iordanului"), *Byelorussian Folk Tales*, Minsk, 1983, p. 93 („regina și copilul cel mic să fie puși într-un butoi gudronat și aruncați în mare"), Petru Caraman, *Xylogenèse et lithogenèse de l'homme. Essai sur l'origine et evolution des croyances en Europe Orientale*, în „Zalmoxis", Paris/București, 1938, vol. I, p. 184—186.

99. Caracterul apocrif și structura dualistă a legendei sînt ușor de sesizat. „Legendele (românești — n.n.) despre potop sînt niște dezvoltări apocrife ale temei biblice, [...] brăzdate de elemente tipice mazdeismului. Noe, eroul principal, ajutat de Dumnezeu, dar mereu înpiedicat de Diavolul, izbutește după multe peripeții să scape de la pieire semința omenească și toate speciile de animale" (Petru Caraman, *Folclor românesc în englezește. Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate*, în „Arhiva", Iași, 1935, nr. 3—4, p. 181—

197; mulţumim folcloristului Iordan Datcu pentru semnalarea acestui pasaj).

100 Uno Harva — *Les Représentations Religieuses des Peuples Altaiques*, Gallimard, Paris, 1959. Autorul e de părere că popoarele uralo-altaice au preluat această formă a legendei potopului de la coloniştii şi emigranţii ruşi în Asia Centrală, care, la rîndul lor, au cunoscut-o prin ediţia rusă a *Revelaţiilor* lui Pseudo-Methodius.

101 Motive epice similare apar şi în scenariul unui basm bielorus (*Paleşuc şi Diavolul)*, chiar dacă, de data aceasta, nu e vorba de edificarea unei arce sau a unei biserici, ci a unei case. Eroul caută în pădure să-şi ridice o colibă, dar diavolul încearcă să-l rătăcească. Printr-un şiretlic, eroul îl convinge pe diavol să-l ajute şi acesta defrişează locul şi cară lemne pentru edificarea colibei. În final, eroul îl leagă pe diavol de un stejar uriaş (*Byelorussian Folk Tales*, Minsk, 1983, p. 130—136).

102 Relaţia dintre erou (Dumnezeu) şi drac este similară cu cea dintre Fîrtatul şi Nefîrtatul din legendele cosmogonice româneşti. Nefîrtatul „îl lucrează" pe Fîrtat, dar şi „conlucrează" cu acesta (vezi Lucian Blaga, *Fîrtate şi Năfîrtate*, în vol. *Isvoade*, Ed. Minerva, 1972. p. 209).

103 Lipsa jertfei umane, în cazul edificării arcei, ar putea fi justificată privind problema şi dintr-o altă perspectivă. Să nu uităm că arca este asemănătoare, din punct de vedere arhitectonic, cu o casă, dar diferă de aceasta într-un punct esenţial: este o construcţie mobilă, fără temelie şi fără să fie legată de un „loc" (şi deci de un *genius loci* care să trebuie să fie îmbunat). Or, construcţiile (chiar cele imobile) fără temelie sau cu „temelie mică" (casele de lemn, de exemplu) se pare că nu beneficiau, de regulă, de sacrificii rituale. Într-o monografie inedită (şi nefinalizată) despre satul românesc, a lui S. Fl. Marian, la capitolul „Casă nouă", sînt notate următoarele: „În vechime, după cum rezultă din (balada) *Meşterul Manole*, era datina de a zidi în temelia unei mînăstiri o persoană. Mai pe urmă vietăţi. În urmă, umbra unui om şi apoi a unei vietăţi. La casele omeneşti nu se prea făcea aceasta, pentru că casele se făceau de regulă numai din lemn şi aveau temelie mică" (S. Fl. Marian, *Satul. Studii etnografice*, ms. B.A.R. nr. 4076, p. 21). Iată şi părerea unui etnolog contemporan: vorbind despre „sacrificiile umane destinate să consolideze marile edificii de cărămidă şi de piatră", Paul H. Stahl consideră că „pentru casele de lemn, cum erau în trecut marea majoritate a caselor ţărăneşti din România, problema consolidării construcţiei nu se pune. De altfel, chiar şi ritualul efectuat de Biserică la punerea fundaţiei este diferit atunci cînd e vorba de o construcţie de cărămidă, faţă de una de lemn" (Paul H. Stahl, *Les crânes d'ani-*

maux dans les croyances et l'art populaire roumain, în „Buletinul Bibliotecii Române", vol. XIII (serie nouă), Freiburg, 1986, p. 23—38) vezi și „Șezătoarea", vol. XXIV, nr. 5—7, 1928, p. 31.

104 De multe ori, la confecționarea „coloanelor cerului", pentru păstrarea întregii energii magice conținute de arborii sacri, aceștia „nu erau dezrădăcinați, prelucrarea lor se făcea pe viu; li se tăia numai coroana, li se ciopleau trunchiurile în patru muchii și li se punea un scurt acoperămînt din propria lor coajă..." (47, p. 171). Cînd copacul sacru trebuia totuși să fie doborît, erau invocați *daimonii* pădurii, pentru ca arborele și energiile sale magice să nu fie siluite: „Voi zînelor, / voi măestrelor, / irodeselor, / ajutați-mă / să-l dobor, / fără să-l omor, / să-l cioplesc, / fără să-l ciuntesc, / să-l vrăjesc, / fără să-l silesc..." (47, p. 173).

105 Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, Ed. Univers, București, 1976, p. 31 și Hesiod și Orfeu, *Poeme*, Ed. Minerva, București, 1987, p. 139 și p. 171.

106 Sensul acestui pasaj este controversat de peste două milenii. Filologul grec Aristarh din Samotrache (sec. al II-lea î.e.n.), a eliminat 7 versuri (XXIII, 218—224) din acest episod, considerînd că au un conținut inacceptabil. Mulți cărturari l-au imitat pînă în zilele noastre (W. T. H. Rouse, de exemplu, într-o recentă traducere în engleză a poemului homeric). Alți exegeți au dat episodului în discuție o interpretare alegorică. Pentru un Georges Devereux, încercînd să afle dacă eroul cunoaște „secretele patului", Penelopa testează, de fapt, dacă acesta îi cunoaște „secretele de alcov" și „obiceiurile sale sexuale" (Georges Devereux, *Femme et Mythe*, Flammarion, Paris, 1982, p. 259—260). Vezi și exegeza lui J. Starobinski (64, p. 103—107). După părerea noastră ,episodul comentat are la bază un arhaic ritual de întemeiere și de organizare dendrolatrică a spațiului locuit (vezi practici dendrolatrice similare, în spațiul românesc, la nota 104).

107 Bibliografia românească referitoare anume la toacă este săracă; iată cîteva titluri: I. Ganea, *Toaca în cultul Bisericii Ortodoxe Române; semnificația și importanța ei*, în „Biserica Ortodoxă Română", București, nr. 1—2/1979; Constanța Cristescu, *Toaca, utilizarea ei, considerații generale asupra repertoriului cules*, în vol. *Lucrări de muzicologie*, nr. 19—20, Conservatorul „G. Dima", Cluj-Napoca, 1986, p. 91—98; idem, *Unele particularități zonale ale utilizării toacei, investită cu funcție competițională*, în *Acta Musei Porolissensis*, vol XI, Zalău, 1987, p. 667—671. În acest din urmă articol, autoarea propune o clasificare a funcțiilor toacei: 1. Funcție utilitară (semnalizare, în cadrul Bisericii ortodoxe); 2. Funcție magică (alungă duhurile rele); 3. Funcție estetică (prilej de manifestare artistică pentru tocaș); 4. Funcție competițională (zonal — sat Șiria, jud. Arad și tem-

porar — săptămîna dinaintea Paștelui). Dacă am încerca să ierarhizăm, ar trebui să spunem că funcția „magică (și rituală)" era cea inițială și esențială și că, ulterior, a prevalat funcția „utilitară" ; celelalte două funcții („estetică" și „competițională") sînt, după părerea noastră, subsidiare.

108 Pentru valențele magico-simbolice atribuite tobei în cadrul șamanismului siberian vezi 55, p. 518—569, dar și L. P. Potatov, *The Shaman drum as a Source of Ethnographical hystory* și B. O. Dolgikh, *Nganasan Shaman Drums and Costumes ;* ambele studii în volumul *Shamanism in Siberia,* edited by V. Diószegi & M. Hoppál, Budapest, 1978, p. 169—179 și, respectiv, p. 341—351.

109 Pentru filozoful grec Leucip (sec. al V-lea î.e.n.) „pămîntul are forma unei tobe" ; cf. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor, IX,* 30 și Plutarh, *Opiniile filozofilor,* III, 10.

110 Jordan Ivanov, *Livres & Légendes Bogomiles,* Paris, 1976.

111 Emilian Novacoviciu și Ecătărina Novacoviciu, *Din comoara Banatului. Folclor,* II, Oravița, 1926, p. 59—60.

112 Această soluție etimologică *(pontifex* = „făcător de poduri"), beneficiază de o largă acceptare în rîndul cercetătorilor civilizației romane ; vezi Theodor Momsen, *Istoria romană,* vol. I, București 1987, p. 110 ; Hoffman Levis, *The Official Priests under Julio-Claudiens,* Roma, 1955 ; Dumitru Tudor și colectiv, *Enciclopedia civilizației romane,* București, 1982, p. 603. Unul dintre puținii comentatori care neagă această soluție este Pierre Grimal, dar contrasoluția propusă de acesta și argumentele aduse în favoarea ei sînt neconvingătoare *(Civilizația romană,* vol. I, Ed. Minerva, București, 1973, p. 23)

113 Pentru rituri și gesturi magice similare, atestate la comunitățile rurale din Europa Occidentală, vezi 94, p. 60 ș.u.

114 Ion Ghinoiu, *Considerații etnografice asupra fenomenului de „întemeiere" a așezărilor,* în „R.E.F.", nr. 2, 1979, p. 197—204. „Baterea stîlpului (în centrul noii așezări — n.n.) echivala cu situarea și determinarea așezării în cosmos, pornind de la un punct fix de iradiațiune" (Idem, p. 199).

115 Cristea Sandu Timoc, *Cîntece bătrînești și doine,* București, Ed. pt. Literatură, 1967, p. 47.

116 În același secol al XVII-lea, găsim o formă similară a legendei (conținînd motivul apocrif : diavolul încearcă să-l împiedice pe Noe să edifice arca), într-un manuscris românesc din Bihor, copiat în 1679 ; cf. Florian Dudaș, *Manuscrisele românești din Bisericile Bihorului,* partea a II-a, Oradea, 1986, p. 58.

117 Constelația „Argo Navis" (aflată în emisfera sudică, la est de „Canis Major"), era numită „Arca lui Noe" de către astrologii evrei și „Al Sufinah" (= Corabia) de către cei arabi.

118 Să consemnăm aici și o legendă apocrifă a potopului, din tradiția islamică (diferită de forma canonică a legendei așa cum apare în *Coran*, XI, 27—51). Fiecare scîndură a arcei lui Noe conținea numele cîte unui profet, iar trei scînduri care lipseau au fost aduse de gigantul Og din Egipt (cf. *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, Ed. Maria Leach, New York, 1972, p. 73).

119 Din secolul al XII-lea, adusă probabil de cruciați, legenda despre „lemnul crucii" a circulat și în Europa Occidentală (cf. N. Cartojan, *Cărțile populare...*, op. cit., vol. I, p. 156). Probabil că tot ea a stat la baza unei stranii și confuze povestiri, ale cărei fragmente se regăsesc în ciclurile romanești medievale *Vrăjitorul Merlin*, *Căutarea Sf. Graal*, etc. Solomon construiește, de data aceasta, nu un templu, ci, la fel ca Noe, o corabie, care nu va putrezi pînă la venirea lui Cristos și care va deveni „Sfînta Biserică" („Nava care nu putrezește — Nava lui Solomon — înseamnă Sfînta Biserică"). Corabia imputrescibilă a lui Solomon conține, ca elemente principale, un pat (din nou *patul*, ca în legenda lui Ulise și cea a lui Ghilgameș) și trei fuse (cele trei cruci ?), toate meșterite din lemnul copacului paradisiac al cunoașterii (cf. *Romanele mesei rotunde*, Ed. Univers, București, 1976, p. 88—90 și p. 376—379). Observăm, ca și în „Cuvînt pentru lemnul crucii", aceeași intenție de a corela evenimente și personaje veterotestamentare cu cele neotestamentare, dar — mai important pentru noi — regăsim unele motive mito-simbolice deja comentate : a) corabia (arca) indestructibilă care — ca și arca lui Noe — are menirea de a „călători" în timp, nu în spațiu ; b) prezența „lemnelor sacre" ; c) analogia dintre *arcă* și *templu*.

200 În comentarii ebraice medievale se spune că regele Nimrod a construit *Turnul Babel* pentru a se salva de un eventual nou potop (201, p. 126).

201. Robert Graves, Raphael Patai, *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, New York, 1989.

202. St. Dumistrăcel, *O problemă de etnoarheologie : Argeaua de țesut în locuințe din sec. I—XI de pe teritoriul României*, în „R.E.F.", nr. 4, 1989, p. 329—359. Cuvîntul *argea* (cu sensul de „colibă, casă") e atestat prima dată într-un lexicon slavo-român, din 1673 (*idem*, p. 330).

III. DENDROMITOLOGIE ROMÂNEASCĂ — PALTINUL

1. REPERE ISTORICO-FILOLOGICE

Cu cîţiva ani în urmă, am încercat să schiţăm o „zoosophie", prin cîteva eseuri de zoomitologie românească privită în context universal (1, p. 137—206). Nu ne propunem aici şi acum să abordăm, în toată complexitatea ei, problema „dendrosophiei" româneşti. Din perspective şi cu mijloace diverse, problema a fost abordată de alţi cercetători ai culturii populare, de la folcloristul S. Fl. Marian (2), la etnologul Romulus Vulcănescu (3). Demersul nostru este totuşi justificat de faptul că folcloriştii şi etnologii (cu o singură excepţie), care s-au ocupat, mai mult sau mai puţin tangenţial, de problema dendrolatriei în spaţiul românesc, nu au acordat atenţie valenţelor mitice şi simbolice atribuite paltinului (arţarului), de mentalitatea populară. Aceasta în condiţiile în care, după opinia noastră, paltinul a fost considerat ca fiind un *arbore sacru,* cu ipostazele şi derivatele acestuia. Nu contestăm faptul că mărul, stejarul şi bradul deţin prioritatea în cadrul dendromitologiei româneşti, dar vom încerca să arătăm că, în bună măsură, în această „sacră familie" dendrologică a intrat şi paltinul, şi nu ca o „rudă săracă". Excepţia pe care o aminteam se referă la S. Fl. Marian care, la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, a consemnat o serie de date folclorice privitoare la paltin, în monumentala sa lucrare în 12 volume : *Botanica poporană română* (4), rămasă, din păcate, în manuscris.

Să consemnăm, pentru început, cîteva coordonate istorico-filologice. Denumirile româneşti (arţar, paltin), care desemnează această specie dendrologică din familia *Aceraceae,* provin, se pare (52), prin metateză, din denumirea sa în limba latină : *Acer Platanoides.* De asemenea, denumirea *jugas-*

tru (Acer Campestre, arțar de cîmp), provine din lat. pop. *jugum, -astru,* pentru că din lemnul său ușor, tare și neted se confecționau mai ales juguri, printre alte obiecte de uz domestic.

Ca mărturie a marii vechimi și răspîndiri a acestei specii arboricole în regiunile carpato-dunărene stă mulțimea de antroponime (Arțăreanu, Paltîn, Păltînea, Păltineanu, Păltinescu etc) și de toponime (Arțar, Arțaru, Arțari, Arțăreni, Paltin, Paltenul, Păltineni, Păltinoasa, Păltiniș, Păltinașul, Păltinița, Păltinești, Păltinet, Jugăstreni etc.), care au ca rădăcină termenii în discuție. Se pare că cea mai veche atestare documentară cunoscută a unui astfel de toponim nu coboară mai jos de jumătatea secolului al XVI-lea : „Păltinet" — an 1563 (5, vol. III B, p. 179), „malul Păltinetului" — an 1574 (5, vol. IV B, p. 134), „Păltiniș" — an 1576 (ibidem, p. 223), „Jugăstreni" — an 1582 (5, vol. V B, p. 77), „Păltinișul" — an 1632 (5, vol. XXI A, p. 245) ș.a.m.d. (43). La fel de vechi sînt atestările documentare privind denumirile acestor arbori, așa cum le-am găsit în actele de stabilire a hotarelor unor proprietăți funciare, acte în care paltinul și jugastrul apar ca „semne de hotar" (cîteodată înfierați cu pecetea domnească „bour") : „jugastru" — an 1563 (5, vol. III B, p. 185), „la doi paltini [...] la movilită, la piatră și la bour" — an 1605 (5, vol. V A, p. 236), „...și acolo s-au făcut boor într-un giugastru" — an 1644 (20, p. 210) ș.a.m.d. . Este de remarcat că, în pofida faptului că hrisoavele respective sînt scrise în slavonă, cuvintele *paltin* și *jugastru* sînt notate ca atare, în limba română.

În secolul al XVII-lea, cuvîntul *paltin* mai este folosit și în alt tip de texte : în *Biblia de la București,* tipărită în 1688 („Și luo Iacov toiag [...] de nuc și de paltin", *Facerea* XXX, 37) și în *Istorie cé veche și de multe feluri a marelui învățătoru IRODOT de la cetatea Alicarnasiei...* — manuscris (din 1816), găsit de N. Iorga la Mînăstirea Coșula, copie a unei traduceri în românește, datată 1645 (de N. Iorga), sau 1668—1670 (de Liviu Onu). Autorul acestei prime versiuni românești a celebrelor „Istorii" (Eustratie Logofătul ?, Nicolae Milescu ?) a tradus de două ori gr. *platanistos* prin rom. *paltin :* „un paltin de aur" primit în dar de regele Darius *(Istorii,* VII, 27) și „Xerxis află un paltin frumos și, pentru frumusățile lui, îl dărui cu podoabi de aur și pusă socotitori

pe un (zeu — n.n.) pers dintre cei ce le zicea «fără de moarte»" (*Istorii*, VII, 31 ; cf. 6, p. 345—346). Consemnăm, deocamdată, faptul că în ambele cazuri este vorba de arbori sacri sau consacrați.

2. PALTINUL COSMIC

Am văzut deja, în capitolul dedicat legendei potopului, care sînt semnificațiile mitico-simbolice și magico-rituale cu care este încărcat *primul copac* (de regulă un paltin), din lemnul căruia Noe își meșterește toaca — instrument magic cu ajutorul căruia reușește să dureze arca, periodic năruită de diavol : „Atunci Noe [...] a făcut o toacă de paltin (...) și a început a toca ; și de ce toca, de aceea se strîngeau lemnele de pe unde le risipise Sarsailă..." (8, p. 130). Printre altele, legenda românească a potopului are, referitor la toacă, un caracter etiologic. Acesta apare în mod explicit, atît în cea mai veche atestare documentară a legendei (1647), datorată arhiepiscopului Marcus Bandinus : „în memoria acestei bătăi de scîndură a lui Noe, au luat [românii — n.n.] obiceiul de a bate scîndura [toaca — n.n.] înainte de tragerea clopotelor" (9, p. CLIX), cît și în credințele populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea : „toacele de pe la biserici sunt mai toate de paltin și bătrînii pretind că de la Noe a rămas zvonu ca să facă toacele de paltin" (8, p. 130).

Legendele populare referitoare la *Noe construind arca* sînt, în esență, înrudite cu cele referitoare la *Ștefan cel Mare ctitor*. În general, legendele populare care tratează acest din urmă subiect se reduc la următorul scenariu : sfătuit de un sihastru (de regulă Daniil), Ștefan Vodă ridică o mînăstire (de regulă Putna), pe locul unui copac (de regulă paltin) în care i s-a înfipt săgeata, sau în care se aude „toaca din cer", sau în care se văd arzînd lumini mirifice (vezi 10, p. 469—473). Soiul copacului, din lemnul și pe locul căruia urmează să se ridice lăcașul, nu este unul întîmplător. Astfel, într-o legendă moldovenească, cel care trage cu arcul este chiar „schivnicul", care îi spune voievodului : „Acolo unde am nimerit eu să mergi mîne și să vezi că-i găsi săgeata într-un paltin și în locul acela să faci mănăstire, iar unde va fi paltinul să faci pristolul" (11, p. 711).

La începutul secolului, comentînd legende populare cu scenarii analoage, G. Coșbuc conchidea : „Aceasta e o tradiție

rămasă în popor. Ori o fi încercat Ștefan lucru acesta, ori nu, mănăstirea Putna este edificată și ea, potrivit obiceiului păgîno-creștin, pe locul unui alt templu mai vechi, al unui paltin sfînt" (87, p. 207).

Ion Neculce redă o altă legendă (pseudo)istorică, despre un alt domnitor moldovean, care ridică un alt lăcaș de cult, dar tot pe locul unui „paltin sfînt" : „Alecsandru-vodă Lăpușneanul, fiind domnu, au făcut mănăstirea Slatina [Moldova — n.n.]. Și așé dzicu oamenii că, trăind un sähastru acolo și fiind un paltin, copaciu mare, unde este acum prestolul în oltariu, vidé acel sähastru spre duminici și spre alte dzile mari multe lumini întru acel paltin la vremea slujbii bisericii. Și i s-au arătat Maica Precistă în vis și i-au dzis să meargă la Alecsandru-vodă, să-i dzică să facă mănăstirea. Și mergînd sähastrul la Alecsandru-vodă, s-au îndemnat Alecsandru-vodă de sähastru de au făcut mănăstirea Slatina întru acel loc, unde au fost paltinul" (*O samă de cuvinte*, XV).

Este posibil că, în aceste cazuri, nu avem de a face cu un eveniment istoric folclorizat, ci cu un motiv mitic istoricizat. Cu alte cuvinte, substratul legendei este unul mitic și nu istoric ; substrat care a supraviețuit chiar și în numele pe care le poartă unele lăcașuri de cult : „Biserica de brazi" (97, p. 31—32), „Mănăstirea-dintr-un-lemn (stejar)" (ambele din nordul Olteniei), sau „Schitul-dintr-un-brad" (Moldova). În principiu, legenda poate fi (și este) atribuită oricărui ctitor și localizată la orice ctitorie : „Tema cea mai favorită a legendelor mănăstirilor noastre — scria G. Coșbuc — este copacul arătat în vis. Cu puține excepții, toate mănăstirile noastre au fost clădite pe locul unui copac bătrîn pe care i l-a arătat clăditorului o viziune oarecare..." (87, p. 204). Esența acestor legende este elementul arhetipal, invariant : ridicarea unui lăcaș de cult pe locul (sau din lemnul) unui arbore sacru sau consacrat (Axis et Imago Mundi) — în cazul nostru, un paltin. Nu întîmplător, tocmai acest element „păgîn" a fost exclus (păstrîndu-se toate celelalte), dintr-o „versiune pur clericală" a legendei întemeierii Putnei, așa cum a fost consemnată în 1761 de arhimandritul Vartolomei, în manuscrisul său „Istorie pentru sfînta mănăstire Putna" (10, p. 473).

Spuneam că astfel de legende suportă orice ctitor și, la limită, chiar „supremul ctitor", văzut ca un „om mare" (macrantropos), care întemeiază Lumea (o „mănăstire mare") dintr-un „copac mare", ca într-o „poveste a lui Dumnezeu" culeasă în Bucovina (11, p. 333), sau ca într-un descîntec bă-

nățean, în care *prima materia* este lemnul unui „paltin mare“ : „A plecat un om mare, / Cu o săcure mare, / La un paltin mare, / Să scoată o așchie mare, / Să facă o biserică mare, / Cu nouă uși, / [...] Cu nouă altare“ (60, p. 47).

Paralela noastră cu cosmogeneza nu este gratuită. Cuplul de ctitori legendari întruchipează, la scară umană, cele două atribute esențiale ale cosmocratorului : omniscienţa (sihastrul) și omnipotența (voievodul). Ctitoria lor (mănăstirea) este o *imago mundi* tipică, un microcosmos care trebuie durat în același mod în care a fost durat macrocosmosul. Într-adevăr, în forme relictuale, vom regăsi în legendele cosmogonice românești principalele motive ale scenariului în discuție, de la motivul aruncării armei, în vederea alegerii „centrului“, pînă la motivul „copacului mare“, în jurul și din materia căruia se întemeiază Lumea. Iată o astfel de legendă populară, culeasă în Transilvania cu un secol în urmă : „Pînă nu a fost lumea și era numai o apă mare, s-a gîndit Dumnezeu să facă lumea cît mai degrabă. ... (Dumnezeu) și-a aruncat baltagul în apa cea mare, și ce să vezi, din baltag crescu un arbore mare...“ Anume în acest loc se produce „scufundarea cosmogonică“, în vederea aducerii din apele haotice a materiei prime care va fi organizată (cosmicizată) în jurul copacului, iar „din frunzele arborelui s-au făcut oamenii“ (13, p. 90—91, vezi și p. 245—246).

În legenda românească nu se specifică soiul arborelui antropo-cosmogonic, dar în unele variante ucrainene, Cosmosul se întemeiază la poalele unui paltin, din vîrful căruia Dumnezeu plonjează în apele primordiale, pentru a aduce „nisipul“ necesar creației (14 I, p. 59). Dar nu trebuie să căutăm prea departe ; în forme mascate sau atrofiate, valențele cosmogonice ale paltinului se regăsesc și în textele folclorice bulgărești (69) și românești. Forma creștină (tîrzie) a unor colinde românești nu este în măsură să „dizolve“ arhaica structură cosmogonică a acestora : „Dimineața de Crăciun / Născutu-mi-a un domn tinăr, / Domn tinăr ca Dumnezeu, / Tinerel și frăgețel / Și mi-și face-un scuticel, / Scuticel de bumbăcel, / Fașe dalbă de mătasă, / *Legănior de păltior*, / Vîntul tragănă, / De mi-l leagănă... (120) / Domnul tare să creștea, / Lucru mare că-mi făcea : / Făcu ceriul și pămîntul. /Făcu ceriu-n două zile. / Și pămîntu-n nouă zile.“ (15, p. 26).

Tema arhaică a colindei (regenerarea cosmosului uzat) și cea ulterioară, creștină (nașterea lui Isus), s-au suprapus, generînd un insolit motiv hibrid : Isus (re)creează lumea. Pal-

tinul (axa și centrul lumii, lăcaș al zeului demiurg) a devenit (pentru uzul pruncului Isus) un *leagăn agățat în paltin* și, ulterior (prin pierderea semnificației arborelui ca atare), doar un *leagăn din lemn de paltin (90)*. De altfel, și în alte tipuri de colinde (cu temă nupțială, de exemplu), regăsim motivul „leagăn de paltin“ ca unic *loc ferm* în mijlocul haosului acvatic : „Vine marea cît de mare, / Da de mare, țărmuri n-are, / Dar în undă ce ni-aduce ? / Aduce pini / Și cu tulpini ; / Pintră pini și pintră brazi, / Legănel / De păltinel.“ (16, p. 179).

În leagăn „șade fiica cea frumoasă“, care urmează să se mărite. Tot în colindele pentru fată sau fecior în preajma căsătoriei, regăsim *topos*-ul originar-cosmogonic : un arbore uriaș, crescut în mijlocul mării (mai rar pe țărm) — o imagine arhaică, a cărei origine/evoluție a intuit-o corect Octavian Buhociu : „Tabloul mitic din aceste texte, al mării cu insula-arbore, [...] aparține mitului creării lumii din apă, mit adaptat aici colindatului de naștere a anului, prin întemeierea unei noi familii“ (17, p. 91). Arborele cosmic, crescut din mijlocul apelor primordiale — așa cum apare în unele legende cosmogonice — a devenit, în colinde, arborele crescut pe o insulă din mijlocul mării și, ulterior, arborele de pe țărmul („prundul“, „schela“) mării. Imaginea mitică inițială și-a pierdut din consistență și semnificație, în favoarea unei imagini mai realiste.

De regulă, speciile acestor arbori cosmici sînt tipice : bradul sau mărul. Foarte adesea însă apare un soi de copac insolit, numit *arvun* (18, p. 94), sau *iarvant* (18, p. 95), *avron* (18, p. 59), *avrun, arhim* (35, p. 24, p. 35), *arvînt* (19, p. 31, p. 35), *arvant, arvon* (20, p. 448), *arpun, arpus* (22, p. 437), *alvron, afrun* (109, p. 7—9) etc. Iată cum debutează o colindă, culeasă în 1877 : „'n schela mării, / 'n vadul sării, / Născut-a, / Crescut-a / D-un verde d-arvun, / Verde și frumos : / Sus frunza-i măruntă / Jos umbra-i rotundă“ (18, p. 94).

Că este vorba de un copac cu atribute cosmice, nu încape îndoială ; vezi și în basme : „Deteră de un arvune mare, al căruia vîrf se părea că ajunge la cer“, de acolo începe o altă împărăție (20, p. 448). Ceea ce e mai puțin sigur este soiul de copac pe care îl desemnează. În *Dicționarul limbii române* se pune : *„Arvune* — rar, învechit, îl întîlnim numai în povești și în colinde, însemnînd o specie de arbori care nu se poate preciza cu siguranță [...] Etimologie necunoscută“ (21, p. 280). Trecînd peste unele ipoteze etimologice

(laur, arbuz, alun), considerate ulterior ca improbabile, să consemnăm soluția dată de G. Dem. Teodorescu, la sfîrșitul secolului al XIX-lea (18, p. 59). Folcloristul muntean susținea că este vorba de o varietate de arțar (stufos), „zis bulgărește“ (și în alte limbi slave) *iavor* (= arțar) (110). În 1921, fără să cunoască (sau, cel puțin, fără să citeze) soluția etimologică dată de folclorist, filologul V. Bogrea a ajuns la aceeași concluzie (*arvun* = paltin), considerînd că forma românească s-a născut prin metateză (*iavor* → *iavro* → *iarvo),* coroborată cu un fenomen de etimologie populară (prin contaminare cu *arvună*) (22, p. 436—438). Cîteva noi argumente confirmă ipoteza susținută de folcloristul muntean și de filologul clujean : multitudinea formelor corupte pe care le cunoaște termenul (indiciu că este vorba de preluarea unui cuvînt străin) ; zonele sudice, de regulă dunărene (Ialomița, Dîmbovița, Ilfov, Teleorman, Dobrogea), unde sînt atestate colindele și basmul în discuție ; alte „bulgărisme“ existente în aceste colinde („în *schela* mării“) ; și, mai ales, faptul că în unele colinde, identice sau similare, copacul cosmic este un arțar de cîmp (*jugastru*) : „Din prundul Mării-și Negre, / Paște (= crește) un galben *jugastru“* (89, p. 53), sau chiar „trei păltiori“ (104) ; „D-în prundurile mării, / La marginile țării, /Născători, crescători, / Sînt *trei păltiori* / 'nalți și gălbiori...“ (18, p. 58 ; 17, p. 96 ; 16, p. 275).

3. PALTINUL CONSACRAT

Dar în acest tip de colindă („de tînăr“, „de fecior“, „de cocon“), importantă nu este doar prima imagine — de „început de lume“ — dar și cele care îi urmează. La poalele copacului cosmic (jugastru, arvun, paltin), crescut în mijlocul mării, se află două-trei oști (număr care a contaminat probabil și unicitatea arborelui — devenit *doi-trei păltiori).* Oștile „moldovenești și craiovenești, multe-s muntenești“ (sau numai una dintre ele), nu au conducător („domn“) și oștenii pleacă să-și aleagă unul, „din vad în vad și din sat în sat și din casă-n casă“. Ajunși la „casa cea aleasă“ (unde se colindă), care „are d-un cocon / Bun d-a-l pune domn“, oștenii îl cer părinților, dar mama se opune : „Noi nicicum l-om da, / Că e mititel, / Că e tinerel / Și cam prosticel“. Oștenii promit însă că „cei bătrîni“ îl vor iniția : „Dă-ni-l, taică, dă-ni-l, / Dă-ni-l, maică, dă-ni-l, / Că în oastea noastră / Sînt ostași

bătrîni ; / Pe el l-o-nvăța / Cal de-a-ncălica, / Cizme d-a-ncălța, / Săbioar-a-ncinge, / Cel în frîu d-a strînge, / Grele oști d-a-nfrînge.“

Părinții se lasă induplecați și oștenii îl investesc pe noul domnitor, croindu-i un veșmînt cu însemne de consacrare („ca și cum i-ar fi fost tatuate“ — 17, p. 98) : „Și toți îi croiau / D-un vestmînt prelung / Lung pînă-n pămînt ; / Iar în pieptul lui / Scris îmi este scris, / Soarele și luna... / În ambii umerei / doi luceferei ; / Jur-prejur de poale / Cerul plin de stele, / Toate văzdurele. / Și el că-mi trecea / Tot cu oștile / Tînăr făt-frumos, / Fie-mi sănătos.“ (18, p. 58—59).

Nu întîmplător oștenii care-și caută „domn“ sînt plasați la începutul textului ceremonial, „sub umbrița“ celor „trei păltiori / 'nalți și gălbiori“, sau la umbra altor copaci înrudiți (arvun, jugastru). Se pune întrebarea dacă paltinul (în general *arborele sacru* sau *consacrat)* a jucat aievea rolul de copac la rădăcina căruia avea loc ceremonia de inițiere feciorească și cea de învestire a unui conducător. Sursele istorice și etnologice ne oferă unele informații în privința unor atribute similare acordate monumentelor dendromorfe : arbori sau stîlpi „de judecată“ (divină, obștească sau profesională), „de sacrificii“, „suplicatorii“, „de legare sau dezlegare a frățiilor“ (de cruce, de sînge), „de spovedanie“ etc. (3, p. 67. 112 ; 7, p. 486—487 ; 91, p. 192—196 ; 94, p. 184—185). «La hotarele moșiei sătești — scrie R. Vulcănescu — sub un pom considerat „sfînt“ (brad, stejar, fag, plop), conform tradiției, periodic sau ocazional, se adună roată bătrînii satului, în ziua sorocită judecății» (91, p. 192). Dar anume în privința paltinului și anume în privința rolurilor pe care bănuim că le juca în vechime („de inițiere“, „de învestire“), trebuie să facem din nou apel la textele folclorice.

Într-un vechi cîntec bătrînesc *(Trei crai)* — cu șase variante cunoscute, culese în jurul anului 1900 din Banat, Oltenia și Muntenia (36, p. 125—165) — este descris un adevărat „turnir cavaleresc“, o înfruntare în probe voinicești între mai mulți pretendenți la rangul de „domn“. Înfruntarea protagoniștilor și investirea noului domn are loc și aici la umbra unui paltin „sfînt“, dar acesta nu mai este arborele primordial, de la „început de lume“, ci un substitut al acestuia, un *arbore consacrat*, căutat îndelung, cu o grijă rituală parcă : „El a pribegit / Și el scobora / Pe munte de criș / De Criș, de Măcriș, / Prin verde brădiș, / Mărunt aluniș / Și ei

poposea / *La paltin galben,* / La fîntînă lină, / Mulţi voinici s-adună". (34, p. 426).

Arhaicul obicei de a face „dreaptă judecată" la poalele unui arbore sacru este atestat de documente istorice, etnografice sau folclorice, atît în spaţiul românesc (3, p. 67 şi p. 112 ; 91, p. 192—196), cît şi aiurea (119). În balada comentată, se pare că rolul de „arbore de judecată" îl joacă paltinul. Caracterul justiţiar atribuit acestuia a fost intuit deja de S. Fl. Marian : „Paltinul, [...] fiind un arbore binecuvîntat de Dumnezeu, un arbore sfînt, nu suferă nicicînd o nelegiuire în faţa şi sub umbra sa" (4). Ca argument pentru afirmaţia sa, Marian consemnează o doină bănăţeană, în care paltinul nu permite producerea unei nelegiuiri (erotice) la umbra sa, iar dacă aceasta s-ar produce totuşi, paltinul s-ar usca.

De fapt, din chiar textul baladei *Trei crai,* se vede că alegerea acestui copac, ca loc de judecată şi de alegere (învestire) a unui nou domn, nu este întîmplătoare. Versul „la paltin galben" nu este cerut de nici o rimă ; dimpotrivă, este chiar disonant în context şi ar fi putut să dispară, dacă menţinerea lui nu ar fi fost reclamată de alte cauze. Pe de altă parte, eroii traversează zone de „brădiş" şi de „aluniş", dar copacul ales este totuşi un paltin. De altfel, regăsim imagini similare şi în alte variante ale cîntecului eroic în discuţie : „Este-un *palten galben,* / Galben dărîmat, / De coajă curăţat, / Sus mi-este c-o cracă, / Jos masă de piatră / În pămînt vindecată, / Cu argint săpată, / Cu aur suflată. / La masă că-mi şade : / Trei domni ungureşti, / Trei moldoveneşti..." (35, p. 115 ; 99, p. 298).

Imaginea „locului" este aici mai realistă ; este vorba fie de un monument dendromorf, un „stîlp de judecată", fie de un copac „îsemnat", poate trăznit (e dărîmat, descojit, cu o singură creangă). Anume arborii trăzniţi *(arbor fulgurita)* erau consideraţi sacri, pentru că aceştia au fost „aleşi" de însuşi (Dumne)zeu, care i-a indicat (şi purificat), înfigîndu-şi „săgeata" în ei (98). Tot la „paltin trăznit" este locul de adunare (şi probabil de iniţiere a noilor veniţi, de înfrăţire, de jurămînt, de judecată, de pedeapsă, de învestire a conducătorului) al haiducilor : „Apoi, măre, să te duci, / Drumu-n codri să apuci / Pîn' la *paltinii trăsniţi,* / Unde-s fraţii poposiţi... / (La) frăţior de vitejie, / Tovarăş de haiducie..." (18, p. 638). Să nu uităm că haiducia este o confrerie de arme arhaică pe teritoriul românesc, cu un cod etic şi comportamental bine stabilit.

În cîntecul eroic în discuție (tip *Trei crai*), principala probă pe care trebuie să o depășească protagoniștii este să aducă la „locul de judecată“, „o mînă de frînc, / Un cap de haiduc / Și sînge de paș, / Cap de arambaș “ — posibil indiciu al arhaicității baladei, amintind de perioada cînd astfel de cefalo-trofee dădeau măsura vitejiei unui luptător (112). Dintre pretendenții la titlu, doar unul reușește să treacă probele de voinicie și acesta este răsplătit cum se cuvine : „Domnia să-i dau, / Sila (= puterea) și măria / Și dalba domnia“ (34), sau „Pe el că-l dăruia, / Cu tîrgul Iașului, / Cu al Moldovei / Și cu al Craiovei, / Cu grija domnească, / Boier să se pomenească“ (35, p. 117).

În variantă publicată de Gr. G. Tocilescu, cel care organizează „turnirul“ și cel care judecă rezultatele pe care le obțin concurenții este „Sila de Mihai, cinstitul de crai“ — domnitorul „de drept“, care urmărește disputa de la poalele paltinului. Făcînd o analiză minuțioasă a tuturor aluziilor istorice din cele șase variante ale textului, Al. I. Amzulescu a ajuns la concluzia că este vorba de o creație folclorică românească din a două jumătate a secolului al XV-lea (36, p. 162). Cu numai un secol mai tîrziu, un călător francez în Moldova, a văzut pe principele Petru Șchiopul, așezat sub un arbore și înconjurat de ofițerii săi, judecîndu-și supușii (91, p. 196). La rîndul său, Ludovic al IX-lea (1226—1270) este descris de un cronicar contemporan, judecîndu-și supușii la poalele unui stejar (vezi 119).

Dar varianta cîntecului eroic în discuție are un final spectaculos. La venirea voinicului cu probele materiale ale reușitei sale, Sila de Mihai „încremenește“ de supărare, îl încoronează totuși pe noul domn, anunță oștenii că i-a sosit ceasul morții, își leapădă armele (semn de renunțare la prerogative, dar și că nu va opune rezistență) și se lasă omorît de voinici, la poalele aceluiași „paltin galben“ : „El că-ncremenea / Și rău îi părea / Și el se scula, / Nici mult nu trecea / Și-l încorona, / Crai că mi-l făcea / Mozica punea / Și el că grăia : / — Voi, voinicilor, / Voi, livinților, [...] / Să mă pomeniți / Că eu nu am mult / Și-acum să vedeți / Că intru-n pămînt ! / [...] Și el că-mi vedea / O puțină oaste, / Da’ el ce făcea ? / Arme lepăda, / Nainte le ieșea / Și mi-i saluta. / Craii ce făcea ? / Binișor că mi-l prindea, / Îndărăt că mi-l întorcea, / La masă ședea, / Bea și-mi ospăta, / De nimeni nu gîndea. / *La paltin galben,* / Acolo-l belea (= jupuia)“ (34, p. 426—427).

Motivele scenariului epic sînt limpezi : la poalele unui arbore consacrat, este ales prin probe de vitejie și învestit noul „domn“, simultan cu uciderea celui precedent. Nu avem date istorice și paleoetnologice care să confirme dacă acest scenariu literar are la bază vreun scenariu ritual arhaic de regicid și succesiune. Ne lipsesc astfel de informații la români, dar știm că ritualuri identice au fost practicate, din vechime, de alte populații europene și de aiurea ; vezi acest subiect pe larg tratat de James George Frazer, în celebra sa carte *Creanga de aur*. Dacă, în această privință, ne lipsesc informații istorice în spațiul carpato-dunărean, în schimb cele folclorice au supraviețuit. Într-un basm bucovinean, un meșter „sărac lipit pămîntului“ vrea să taie „un paltin frumos, înalt și drept ca lumina“, dar copacul (*daimon*-ul care-l locuia) îi cere să-l cruțe. Meșterul nu-l taie și, datorită paltinului, e ales pe rînd jude, judecător, sfetnic al împăratului, împărat (67, II, p. 159). Într-o altă variantă, copacul (soi nenumit) face ca eroul să fie ales vornic, apoi judecător și apoi împărat (67, I, p. 8). Și din aceste texte transpar unele sugestii privind un probabil rol arhaic al copacului (paltinului) în cadrul ceremoniilor de învestire.

*

Dar în basmele rezumate mai sus transpare și un alt *topos* : paltinul e lăcașul unui *dendro-daimon*. Nu credem că este cazul să glosăm aici pe marginea originii, evoluției și semnificațiilor acestui *topos* mito-religios, ci doar să vedem formele în care a supraviețuit el în unele texte folclorice românești. Ca arbore sacru, paltinul este — așa cum am văzut deja — reședința zeului, fie a Demiurgului, fie a pruncului Isus și a Sf. Maria. În colinde, Maica Domunului (sau „jupîneasa“) cu prunc în brațe stă la umbra a „doi paltini galbeni“. Un șoim îi fură „fașa fiului, / Brîul Domnului“ și-și face cuibul în paltini. Șoimul e blestemat sau este omorît, cuibul e stricat, paltinii sînt tăiați (72, p. 249 ; 16, p. 260—262 ; pentru paltin cu vultur în vîrf, ca prototip al „copacului lumii“, vezi 126, p. 31, p. 40). În colinde „vînătorești“, leul (100) sau cerbul dorm sau își au sălașul „Sub un paltin nalt, / Nalt și minunat“ (18, p. 76). În balade, șarpele, fugărit de Iorgovan, se ascunde „Sub un paltin mare, / La cap de cărare“ (19, p. 52). Într-o altă variantă, anume „la trei păltinei“ se ascunde

„fata sălbatică“ (18, p. 487 ; 105, p. 310). Într-un basm bucovinean (cules prin 1855), puterea și inima zmeului „s-află într-un paltin mare și înalt“, crescut pe un ostrov, și numai „șoimii Gerului“ le pot aduce eroului (38, p. 64).

4. PALTINUL MAGICO-APOTROPAIC

Am văzut deja cîteva dintre atributele simbolice acordate paltinului : arbore sacru, lăcaș al zeului/daimonului, arbore cosmic *(Axis et Imago Mundi)*, arbore consacrat, arbore de judecată și de învestire etc. Este în logica mentalității tradiționale ca un copac cu astfel de valențe să fie încărcat și cu atribute magico-apotropaice. Într-adevăr, așa cum vom vedea, simpla prezență a paltinului, sau a unor componente ale acestuia (lemn, crengi, flori, frunze) este în măsură să alunge duhurile rele. Am făcut deja unele referiri la funcția magico-apotropaică a paltinului, așa cum apare aceasta în legendele românești ale potopului, la care se adaugă cele referitoare la Sf. Sisoe. Bătînd în toaca de paltin, „românul“ Noe alungă diavolul care-i năruia arca. „De atunci e toaca pe fața pămîntului — susțin credințele populare — și dracul fuge de ea, că n-are putere ; de aceea îl mai numesc pe Diavol *Ucigă-l toaca“* (8, p. 130). În alte legende românești, paltinul este blagoslovit de Sf. Sisoe să stea „înaintea bisericii“ și, prin sunetul toacei făcute din lemnul său, să adune „norodul la biserică“ (ms. BAR nr. 473, din 1766). De atunci — spune o legendă populară — „paltinul este un copac binecuvîntat, sfînt și cinstit“, fără de care „nu se poate face în biserică nici o liturghie“ (4).

Dar nu numai toaca de paltin are această dublă calitate magică (de a aduna oamenii și, respectiv, de a anihila/alunga duhurile rele), ci, în principiu, orice instrument făcut din lemn de paltin (69). Într-o doină bihoreană, cu un fluier de paltin este adunată „toată lumea“ (*Șezătoarea,* VII, p. 163). Într-un basm bucovinean (două variante, culese prin 1855), cele „trei zîne rele“ sînt vrăjite și devin neputincioase la auzul fluierului eroului, fluier făcut din „inima celui mai mare și mai gros jugastru“ (38, p. 36—39). În unele părți din Oltenia, este atestată o credință și o practică rituală simetrică : „Miercuri seara și joi dimineața din săptămîna patimilor, se fac focuri prin curți cu lemne de *jugastru...“*, ca să vină „Cele trei fecioare sfinte“ să se încălzească ; se crede că pre-

zența lor este benefică (113, p. 80). Lemnul de jugastru, deci, alungă pe cele trei zîne rele, dar le convoacă pe cele trei zîne bune.

În ajun de Sf. Gheorghe — zi „în care se fac toate vrăjile" — țăranii din unele zone ale țării culeg ramuri de jugastru și le pun „la casă", „la strașini", „în bătătură", „la oboarele vitelor", „la pătule și coșare", pentru „a nu lua alții sporul vitelor", „ca să înlăture orice farmece" (85, p 360—361), pentru ca „să aibă vitele lapte", ca „să se prindă bucatele" (92, p. 286—287), să nu strice strigoii vacile (62. p. 30).

De asemenea, se crede că *nuiaua de arțar* are putere asupra demonilor. Iată un fragment de „descîntec de judecată", cules de la o „vrăjitoare" : „Eu îl bat parul în lac, / Ca să-mi scoată pe drac, / Il bat cu nuiele de alun / Să se ducă ca un nebun... / Îl bat cu *nuia de arțar*, / Să fugă ca un armăsar" (24, p. 348). Numirea nuielei de arțar, alături de nuiaua de alun, este elocventă, cunoscîndu-se valențele magico-apotropaice de excepție acordate acesteia din urmă. Dar nuiaua de arțar nu este doar amintită în descîntece, în vederea alungării/chemării duhurilor, ci chiar folosită ca atare, ca agent material operant, de către descîntătoare. În lungul inventar, întocmit de A. Gorovei, cuprinzînd „diferite lucruri și obiecte uzuale (la descîntece)", figurează alături de „nuia de alun" și „nuia de arțar, tăiată joi dimineață în revărsatul zorilor" (26, p. 83). Într-adevăr, „bît(ă) de arțar" și „bît(ă) de alun" sînt efectiv folosite și sînt invocate în cadrul vrăjilor „de dragoste", de chemare a „celui scris (ursit)" : „Tu bît de-alun, / Să vină ca om bun ! / Tu bît de arțar, / Să vină ca un armăsar !" (descîntec din Oltenia, cf. 86, p. 330 ; din Vîlcea, cf. 20, p. 428 ; din Moldova, cf. 26, p. 229). Și tot arțarul este cel care oferă remedii magico-medicale, în cazul în care ursitul/ursita întîrzie să vină și fata/băiatul se îmbolnăvește de „dor la inimă", sau „cînd le mănîncă *Striga* inima" (4), ca în această recomandare, scrisă în 1788, într-o *Carte de doftorii* : „Pentru *dor de inimă*, flori de arțar să fiarbă cu apă ne-nceputǎ și să-l dea să bea seara și dimineața" (20, p. 428). De asemenea, cu decoct de scoarță de „giugastru", „se scaldă copiii, ori de ce ar fi bolnavi" (114).

Iată și alte obiceiuri și credințe populare care ne interesează în mod special : „În dziua de Ispas, românii din Transilvania cît și cei din Banat (și din Moldova, cf. 102 — n.n.), îndătinează de a împăna și a înfrumuseța mormintele, bise-

ricile și casele cu diferite verdețuri și flori, cu deosebire însă a pune prin case crăngi și frunze de paltin" (27, p. 336), care, „dacă se păstrează peste an", se folosesc „în contra trăznetului": „Cînd e vreme grea, fă-ți în casă fum din frunză de paltin, adus în ziua de Ispas, pentru ca să fii ferit de trăsnet" (28; 23). Comentînd astfel de eresuri, I.-A. Candrea credea că este vorba de punerea în practică a unor cunoștințe empirice valabile: „Știința recunoaște astăzi că fumul și gazele de combustiune măresc conductibilitatea aerului. Cînd se aprinde un foc, fumul care trece prin coș contribuie la descărcarea tensiunii electrice și constituie un fel de paratrăsnet... Poporul, fără a-și da seama de cauza reală a acestui fenomen, atribuie... lemnului de paltin puterea de a îndepărta trăsnetul, dar constatarea sa rămîne în picioare." (29, p. 96). (O eroare similară a făcut G. Dem. Teodorescu, considerînd că practicile magico-rituale de înfigere în pămînt a uneltelor tranșante pe timp de furtună, sînt „rudimentara origine a paratrăsnetului" — 77, p. 85.) Atestate și în alte zone ale Europei (111, p. 215—216), astfel de gesturi au un caracter exclusiv magico-apotropaic. Cînd tună și fulgeră, poporul crede că Sf. Ilie îi trăznește pe draci, oriunde s-ar afla ei ascunși. Deținerea sau arderea crengilor și frunzelor de paltin are menirea de a alunga diavolul din casă și, implicit, de a o apăra de fulgerele mînuite de Sf. Ilie.

Un al doilea aspect al acestui obicei merită să-l punctăm. În „ziua de Ispas", la patruzeci de zile după *Înviere*, se comemorează *Înălțarea Domnului*. Nu întîmplător, tot în această zi (sau în ajunul ei), în mai toate regiunile țării, se țin *Moșii de Ispas*, cînd femeile împart pomeni pentru sufletele morților (103), „crezînd că în această zi sufletele morților se înalță la cer și ceea ce dăruiesc ele le va servi ca merinde pe drum" (27, p. 334). Faptul că frunzele și crengile de paltin se consideră a fi încărcate de valențe magice dacă sînt culese numai (sau anume) în această zi, nu pare a fi nici el întîmplător. Această credință este probabil legată de *ipostaza funerară a paltinului*, de menirea sa de a fi „scară" pentru sufletele care se înalță la cer. Paltinul are, prin însăși „statutul" său („legiferat" de legenda potopului și de cea a Sf. Sisinie), valențe apotropaice, dar amploarea acestora devine mai mare dacă ramura de paltin a fost culeasă în ziua în care copacul a servit, drept „scară" spre cer, sufletelor morților.

Arborele cosmic, ale cărui rădăcină, tulpină și coroană susțin (despart, dar și unesc) cele trei paliere cosmice, se identifică cu *arborele funerar*, pentru că *arborele cosmic* este, pentru mentalitatea populară, singura „cale de trecere" în *lumea de dincolo* a sufletului defunctului. Cunoaștem ipostazele funerare ale arborilor cosmici „tipici" la români : bradul și mărul. Dar în cazul paltinului ? Face el excepție de la această noimă a mentalității mitice ? Se pare că nu. Paltinul — cu viguroase caractere cosmice — îl regăsim și în ipostaza de *arbore funerar*, bine reprezentat în folclorul mitic românesc. Cea mai spectaculoasă imagine a *paltinului funerar* o conțin cîntecele rituale de „petrecere a mortului" și anume acelea atestate în zona Banatului. Iată redate în paralel episoadele finale din două astfel de cîntece, culese la aproape un secol unul de altul, din aceeași zonă bănățeană (jud. Caraș-Severin) :

„Pas (Ioane), pas
Pe mîna dreaptă
Să nu dai pre-a stîngă
Unde jocul joacă
Și alăutițe zic, ...
Că-s negri tălhari
Și te-or jă(f)ui,
Ci deloc să pleci
Și sama să iai :
La mijloc de cale
Este-un paltin mare
Cu frunza mănuntă,
Cu umbra rotundă,
Că-i lină fontînă,
Scăunicel d-odihnă
Și pat încheiat
Cu scînduri de brad
Cu stulpezi de fag.
Iar Sînta-Mărie
Șede-n pat și scrie
Cu condei în mînă...
Scriam-o scriea
Zluzi de foc pocnia
Îngeru zăletia
Scări îmi coboria.

„Paș (Ioane), paș,
Cînd mi-o d-ajungea
La mijloc de cale
La un paltin mare
Cu vîrfuri pe ceri
Cu poale pre mări
Cu umbra-i rotundă
Cu frunza măruntă,
Sub iel îmi era
Un pat încheiat
Cu scînduri de brad.
În pat îmi ședea
Tot Maica Marie ;
Scria pe hîrtie ;
Carte îmi făcea
La (Ion) îmi da
Și mi-l trimitea
Sus la Cristos,
La Domnul Cristos.
(Ion) se ruga
Cristos se-ndura
Scară slobozea
Scară de argint
Pîn' jos la pămînt
(Ion) se urca

Pe (Ion) îl suia
Sus la Cristos,
La cel Domn frumos
După ce-l suia
Scaun îi da
De s-odihnia,
Pîn' vin i-o sosia,
Cu vin îl uda,
Lumea alb' uita". (30)

La Cristos carte-i da
Cristos o loșea
Și cartea-i citea
Și pe scămnel îl puneà
La lină fîntînă,
La-al scămnel de-odihnă.
Vreme ți-o venit,
A de despărțit
De-ai tăi pruncișori." (31)

B. P. Hasdeu a înregistrat și o altă variantă de cîntec funerar „de petrecut", din același județ (Caraș-Severin) și cuprinzînd aceleași motive bine cunoscute: „mortul să nu ia *calea stîngă* unde joacă tîlhari, ci *dreapta*, să poposească la *fîntîna de sub paltin*, unde *Sf. Maria* (în pat, sau la o „masă de piatră" — n.n.) scrie morții. Doi îngeri scoboară *scara* și mortul e suit la Cristos unde e *udat cu vin alb* și uită lumea albă" (32, p. 520).

Evident, în cîntecele funerare supuse atenției, centrul de greutate al imaginii este acel „paltin mare / Cu vîrfuri pe ceri / Cu poale pe mări, / Cu umbra-i rotundă, / Cu frunza măruntă". In jurul lui, atît pe orizontală, cît și pe verticală, se organizează întreaga lume. Aici se încheie statutul de „pribeag" al călătorului, de fapt lipsa lui de statut (nici viu, nici mort), într-un „ținut al nimănui" (nici în „lumea albă", nici în „lumea neagră"), în care, ca într-un labirint, trebuie să găsească (și să merite) singurul drum corect care duce dintr-o lume într-alta. Aici, la poalele paltinului cu coroana în cer, Sf. Maria (106) îndeplinește ultimele formalități „birocratice": „pribeagul" este radiat din catastiful celor vii și înscris în catastiful „celor duși" (într-una din variante, Sf. Maria îi întocmește chiar o „carte" — un *laissez-passer* pentru rai). Tot aici, la paltin, îngerii sau Cristos coboară scara pe care sufletul se urcă la cer (în unele variante, elementele sînt inversate: copacul este în prelungirea „scării de ceara" și nu invers — 7, p. 574).

Este inutil să detaliem aici valorile simbolice universale — prin excelență ascensionale — ale scării, dar trebuie să menționăm faptul că motivul „scară către zei" *(Scala Dei)* nu este, în cazul nostru, neapărat de proveniență creștină. În spațiul tracic, motivul este atestat din perioada precreștină: Polyaenus (sec. II e.n.), consemnează o informație privitoare la un preot și rege trac (Kosingas), care își amenința su-

puşii că se va plînge zeiţei Hera, al cărei mare preot era, urcîndu-se la ea în cer, „pe o mulţime de scări mari de lemn... puse cap la cap“ (*Stratagemata* VII, 22). Revenind la episodul din cîntecul funerar în discuţie, să remarcăm faptul că *scara cerească* joacă acelaşi rol cu *arborele ceresc,* fiind două motive mito-simbolice omoloage şi interşanjabile. Ca atare, prezenţa ei în preajma unui „paltin mare, cu vîrfuri pe cer“ este, în bună măsură, superfluă, dar astfel de tautologii sînt frecvente în textele folclorice. În basmele şi legendele lumii, eroul ajunge în cer (în paradis etc.), urcîndu-se pe un copac miraculos (sau plantă), care creşte pînă la „toartele cerului“. Foarte răspîndit în Europa (37, p. 302), acest tip de basm este bine reprezentat în România, prin basme ca *Piciul ciobănaşul şi pomul cel fără căpătîi* (P. Ispirescu), în care eroul, în vederea ascensiunii, cere să i se dea „nouă colţuri de prescură, nouă pahare de vin şi nouă barde“ — tipică dotare pentru o călătorie în „lumea de dincolo“. Pe măsură ce urcă pe trunchiul copacului, eroul înfige cele nouă barde, realizînd astfel un fel de scară cu nouă trepte (nivele) — vezi *arborele cosmic* care susţine cu crengile sale cele şapte sau nouă ceruri. În alte variante, arborele (planta) creşte la cer „ca o scară“ ; vezi celebrul basm popular englez *Jack şi vrejul de fasole* : „...erau atît de dese şi de încolăcite, încît vrejurile formau o înlănţuire care, la prima vedere, semăna cu o scară. Uitîndu-se în sus, Jack nu putu zări capătul vrejului, care pierea pierdut în nori. Încercă scara ; descoperi că era solidă şi numai bună de urcat“.

De ce a apărut şi a supravieţuit motivul scării, alături de cel al paltinului cosmico-funerar în textele româneşti ? Un prim răspuns, cel mai la îndemînă, pare a fi următorul : *paltinul ca o scară* a devenit *paltinul cu o scară.* Un alt doilea răspuns ne este sugerat de riturile funerare practicate de români şi, mai ales, de simbolistica atribuită *pomului funerar şi de pomană.* Iată cîteva practici şi credinţe, culese de Sim. Fl. Marian, care ne scutesc de prea multe comentarii : „...pomul, care se pune la mort, serveşte sufletului *ca o scară* pe care se suie de pe pămînt pînă la Dumnezeu în cer“ (39, p. 173) ; „În unele locuri în Transilvania, pomenele [care se pun în *pomul de pomană* — n.n.] se mai fac în formă de scară şi înseamnă că pe acea scară are să se urce mortul în cer“ (39, p. 170) ; „În unele sate din Moldova... pomul se aşează într-o cofă sau oală, care e totdeauna plină cu apă curată... De pom [...] se razimă totdeauna o scară făcută de [= coaptă din —

n.n.] făină de grîu, și într-unul din rămurele se anină și o sticlă de băut apă. Scara însemnează ca să aibă sufletul pe ce se sui, dacă va avea parte, în pomii raiului, apa ca să aibă pe ceealaltă lume ce bea..." (39, p. 168—169). Avem în acest din urmă asamblaj de obiecte rituale de simbolistică funerară aproape toate motivele epice conținute în cîntecele funerare „de petrecere a mortului" : copacul cosmic din mijlocul apelor, scara, fîntîna cu apă lină. De regulă, substitutele dendromorfe funerare ale *arborelui cosmic* nu numai că nu sînt (firește) „cu vîrful în cer", dar sînt chiar miniaturale (mai ales *arborele de pomană* — de regulă o creangă desfrunzită). Pentru a simboliza totuși ascensiunea infinită, *pomii funerari* erau însoțiți de simboluri ascensionale : *scara* sau *pasărea-suflet* (și ea frecvent reprezentată pe *pomul de pomană* sau pe *stîlpul funerar).*

Dacă am întîlnit motivul *paltin cosmic* + *scară către cer* în cîntecele funerare ale bănățenilor, în schimb, în diagonala spațiului carpatic, la huțuli („vecinii carpatini imediați ai românilor" — 40, p. 512), în „colindele pentru morți" ale acestora, întîlnim motivul *paltin cosmic* + *pasărea-suflet.* Într-un *colind de flăcău mort,* de exemplu, șoimul-suflet, în peregrinarea-i postumă, se așează pe un arțar : „Dar acestui arțar nu-i este drag (șoimul-suflet) / Nu-i este drag și el nu crește... / Bisericuța l-a îndrăgit, / Cum l-a îndrăgit s-a și deschis" (41, p. 140). (Să remarcăm faptul că relația *flăcău mort* — *șoim* — *arțar* pare să fi supraviețuit și în unele colinde românești cu accente funerare ; cf. 12, p. 533 ; vezi și 109 p. 7—10, p. 293—296).

Este posibil să ne aflăm, în cazul colindei huțule, în fața unei alterări de natură creștină a motivului epico-mitic. Probabil că, în forma inițială, pasărea-suflet își făcea cuib în vîrful arțarului, care creștea apoi pînă la cer. (Am văzut mai înainte că paltinul era considerat ca fiind *arbore cosmic* la ucraineni, jucînd un rol primordial în unele mituri cosmogonice ale acestora.) Sub presiunea doctrinei creștine, paltinul nu-și mai îndeplinește menirea, „el nu (mai) creste". Paltinul e înlocuit cu biserica, iar menirea mitico-funerară a primului este preluată de aceasta. Biserica poate juca acest rol : și ea este o *Axis Mundi* (o *Scala Dei* chiar) și, să nu uităm, ea este durată — ca în legendele moldave — pe locul și din lemnul unui paltin sacru (substituire similară cu cea prezentată mai sus). Un fenomen identic semnalează R. Vulcănescu, într-o comună din județul Mehedinți, unde *pasărea-*

suflet nu mai este figurată sculptural în vîrful *stîlpului funerar* (simulacru arhaic al *coloanei cerului* la mormînt) ci, o dată cu înlocuirea acestuia, în vîrful crucii ; fenomen care-l face pe etnolog să vorbească despre „adaptarea obiceiului funerar străvechi la condițiile noi de figurare promovate de confesiunea de stat în perioada feudală" (3, p. 118, vezi fotografie la p. 121).

Revenind la motivul *paltin care crește, purtînd sufletul la cer,* din „colindele pentru morți" atestate la huțuli, să remarcăm faptul că el este sinonim (chiar dacă nu atît de explicit) cu motivul *paltin (copac) care crește („într-o zi ca într-un an") din trupul defunctului* — motiv din belșug atestat în textele populare românești și de aiurea. In unele variante ardelenești ale baladei *Meșterul Manole,* din trupul (coastele, ochii) femeii zidite, cresc „două păltinele" sau „doi păltișori", iar pruncul continuă să trăiască, legănat de vînt, într-un „langăn" de paltin, sau într-un leagăn pus „în vîrf de păltinaș" (42, p. 176, 196, 284). Într-o variantă ardeleană a basmului „Doi feți cu stea în frunte", din trupurile celor doi copii, îngropați de vii, au răsărit doi paltini mirifici (57), care „crescură cum alți paltini nu cresc : în fiecare zi un an, în fiecare noapte alt an, iară în crepetul zorilor, cînd se sting stelele pe cer, trei ani într-o clipită. Cînd se împliniră trei zile și trei nopți, cei doi paltini erau mîndri și înalți..." (56, p. 70). Într-un basm maghiar, motivul apare ușor alterat : prințesa este îngropată *sub un arțar,* din care însă crește o ramură nouă ; ulterior prințesa reînvie (88, I, p. 130). Să consemnăm deocamdată faptul că, în toate cazurile comentate, copacii (paltinii) cresc din trupurile unor eroi îngropați (de vii) care continuă (chiar dacă uneori aparent) să trăiască (soția meșterului Manole), sau chiar revin la viață (feții cu stea în frunte). Același motiv folcloric complex apare într-un basm ardelenesc, *Mama cea rea* : „(Pe fată) o aflară moartă și mult timp o plînseră și o jeliră, ca pe o soră a lor, în urmă-i făcură un coșciug de aur ș-o așezară într-un vîrf de paltin, ca să o legene vîntul și să o vază pămîntenii...", dar ulterior fata învie (44, p. 147). În esența lor, datele epice ale scenariului par a se repeta, dar ele nu sînt încă în măsură să jaloneze și să definească substratul mitic și complexul ceremonial care le-ar fi putut genera.

Informații cantitativ și calitativ superioare ni le oferă o excepțională colindă *(Toader Diaconul),* culeasă în 1884 de la celebrul *Petrea Crețul Șolcan, lăutarul Brăilei.* Dacă a

doua parte a colindei (referitoare la Toader Diaconul) are un caracter explicit cosmogonic, în schimb prima parte (avînd ca protagonistă pe soţia acestuia) are un caracter funerar. „Diaconeasa" practică un tip arhaic de călugărie pustnică, de sihăstrie („neagră schimnicie") : „Ea mi se ducea / La călugărie / Prin neagră pustie, / Prin înalţii de munţi, / Prin verzii de brazi / Prin dealuri cu stînci, / Prin văile-adînci, / În Domnul să crează, / Nimic să nu vază, / Nici voinic trecînd, / Nici păsări zburînd ; / Să nu mai audă / De frate, de rudă, / Nici popă tocînd, / Nici cocoş cîntînd..." (18, p. 43).

Cînd „ceasu-i venea / Sfîrşitul să-şi dea", Dumnezeu îi cheamă pe toţi sfinţii (Petre, Ilie, Ion, Mihail, Gavril) şi le dă două porunci distincte. Prima, în privinţa sufletului călugăriţei : „Ia, voi să-mi plecaţi, / Sufletul să-i luaţi / Şi să-l aşezaţi / Unde i-o plăcea, / Unde s-o cădea, / Cu sfinţi, / Cu părinţi, / De mine iubiţi".

Sfinţii îndeplinesc porunca şi înalţă sufletul la cer : „Suflet că-i lua, / În braţe-l primea, / Aripi că-i dădea / Şi mi-l trimitea / Unde se cădea / Şi unde-i plăcea, / C-aşa Domnul va." (18, p. 44).

A doua poruncă a cosmocratorului se referă la trupul neînsufleţit al pustnicei : „Trupul să-i luaţi / Şi să-l aşezaţi / Tot intr-un mormînt, / *Mai sus de pămînt*, / *Într-un legănel* / Verde, mititel, / Leagăn de mătase / Tot cu viţa-n şase, / Să se odihnească, / Să se pomenească !"

Sfinţii îndeplinesc şi această a doua poruncă : „Apoi o plîngea, / În făşi c-o-nfăşea, / Cu har mi-o stropea / Şi se pregătea / Să-i facă mormînt / Mai sus de pămînt."

Pentru aceasta, urmează să fie găsit copacul în crengile căruia va fi agăţat (fixat) „leagănul" mortuar ; copacul este cu grijă ales : „Prin păduri umbla, / *Paltin c-alegea*, / Mătase scotea,... / Leagăn se-ntindea / Leagăn de mătase / Tot cu viţa-n şase, / Legat cu alamă / De nu-i bagi de seamă... / 'n leagăn c-o punea, / (Sfinţii) Acasă-mi pleca, / La cer se suia, / Domnului spunea." (18, p. 44).

Dumnezeu coboară pe pămînt şi : „Leagăn de privea... / Mîna că punea, / Deget atingea, / Peste ea sufla / *Şi mi-o învia.*" (18, p. 45).

Ca şi în exemplele precedente, ni se dezvăluie două motive : pe de o parte, *relaţia defunct-paltin* (fie că paltinul creşte din trup, fie că trupul e pus într-un paltin sau leagăn de paltin) şi, pe de altă parte, *învierea postumă a defunctului*. Mai mult decît atît, al doilea motiv pare a fi condiţionat de pri-

mul : pe cît e Dumnezeu de „atotputernic", el nu poate să o învie pe călugăriță, decît după ce aceasta a fost așezată în „leagănul" din paltin. Arhaice și nebănuite semnificații escatologice și ritual-funerare ale acestui copac par a se întrevedea. Cu toate că întreg ritualul este „regizat" pînă în cele mai mici detalii de un Dumnezeu cu aparență creștină și îndeplinit întocmai de sfinți, ritul este departe de a fi de factură creștină. Dimpotrivă, colinda pare că descrie (destul de amănunțit) etapele unui ritual de înmormîntare sui-generis : „înfășarea" trupului, stropirea „cu har", expunerea „mai sus de pămînt", într-un „leagăn" în paltin (probabil pe o platformă de scînduri, agățată sau fixată în crengile copacului) (116).

O imagine sumbră ne întîmpină într-o baladă populară — *Constantin Brâncoveanul* — culeasă de Vasile Alecsandri · corpul împăiat al eroului este atîrnat într-un paltin : „Trupu-i de pele jupea, / Pelea cu paie-o împlea, / Prin noroi o tăvălea, / Și *de-un paltin o lega*" (93, p. 219).

S-ar putea crede că, anume în acest caz, este vorba de o imagine strict poetică, dar e posibil ca episodul respectiv să aibă alte explicații : fie că turcii îi aplică domnitorului creștin o ultimă pedeapsă — o înmormîntare „păgînă", în răspăr cu „legea creștinească" de care Brâncoveanu a refuzat să se dezică, fie că avem aici de-a face cu încă o supraviețuire a ritualului de omorîre (jupuire), a domnitorului „la paltin", așa cum am văzut că se întîmplă lucrurile în cîntecul bătrînesc tip *Trei crai* (34, p. 427). În orice caz, nu pare să fie vorba de o „intervenție" din partea lui Alecsandri. Acesta, într-o notă de subsol, amintește că — potrivit *Cronicii românilor*, a lui Gh. Șincai — Brâncoveanu a fost decapitat, iar trupul i-a fost aruncat în mare. Dacă Alecsandri ar fi intervenit în textul baladei populare, este de presupus că el ar fi urmat versiunea cronicii pe care o menționează (128).

Nu am insista atît de mult asupra acestui insolit și, într-un fel, rebarbativ ritual funerar (expunerea la înălțime), dacă nu l-am întîlni și în variantele transilvănene ale *Mioriței*, colinde despre care folcloriștii au convenit că reprezintă formele cele mai arhaice ale temei. Cererea testamentară a ciobanului, adresată propriilor săi ucigași, sună astfel : „Pe mine pămînt nu puneți / Numa dalbă (sfîntă) gluga mea, / Fluieru după curea" (45, p. 565).

Au fost inventariate 230 de versiuni ale *Mioriței* (deci circa 20% din cele aproape 1200 de variante publicate) — în marea lor majoritate transilvănene — în care expunerea

cadavrului la suprafață este în mod explicit, sau doar aluziv, reclamată de ciobanul-victimă (46, p. 26). În multe variante — cu predilecție moldovenești — ciobanul cere ca, la înmormîntarea sa, fluierul (buciumul) sau gluga (sarica) să fie atîrnate într-un paltin (45, 46), sau crucea să-i fie „de păltinaș" (45, p. 706). Să mai amintim faptul că unica motivație a acestor deziderate — în fond mesajul mito-poetic al „testamentului" — este în mod explicit formulată : ciobanul vrea să rămînă „viu", în mijlocul naturii înconjurătoare. Dorințele ciobanului, lăsate cu limbă de moarte, de a-și vedea și auzi în continuare animalele („oi ca să-mi privesc / dor să-mi potolesc", „în dosul stînii / să-mi auz cîinii" — 45, p. 796), precum și de a fi privit și auzit de acestea („Cîn din fluier oi sufla / Toate uăile-or cînta" — 47, p. 117), nu trebuie înțelese cu mentalitatea omului modern, ca fiind simple imagini poetice. Pentru mentalitatea omului arhaic, testamentul ciobanului exprimă dorința și relevă credința acestuia într-o *post-existență efectivă*.

Revenind, să trecem în revistă aspectele care decurg din felul în care ciobanul cere să fie înmormîntat : învelirea trupului cu gluga (bondița, șuba, guba, suman), expunerea deasupra pămîntului, relația defunct-paltin, supraviețuirea post-mortem — aspecte pe care le-am întîlnit, în totalitate, în colinda *Toader Diaconul* și, parțial, în celelalte texte folclorice comentate. Unul dintre aspectele comune este învelirea cadavrului (cu scop evident de prezervare magico-mitică a acestuia), înaintea expunerii la înălțime. Pe cînd la călugărița din colindă este vorba de o „înfășare" totală, la ciobanul din *Miorița* pare a fi vorba de o învelire (parțială ?) a trupului, cu predilecție a capului. Spunem aceasta, în primul rînd, pentru că gluga ciobanului este un fel de sac care acoperă capul, umerii și (eventual) o parte din corp și, în al doilea rînd, pentru că în unele variante moldovenești, dar și transilvănene, eroul cere : „Glugulița mea / Pînză pe ochi să mi-o pui" (45, p. 708, 819, 835, 851), iar alteori : „Să mă-mpînzuiască / Tot cu gluga mea" (45, p. 1048). În riturile funerare ale românilor, astfel de practici au supraviețuit pînă-n secolul nostru, nu atît prin folosirea giulgiului, cît mai ales prin unele măști funerare de tipul „pînză de față", „pînză de ochi", „mască-cămașă de înmormîntare", a căror utilizare în trecut „era un obicei relativ generalizat la înmormîntare" (78, p. 154).

Comentîndu-se aspectele funerare, rezumate de noi mai sus, s-a ajuns la concluzia că este vorba de un străvechi rit

funerar, practicat probabil de populaţiile carpato-dunărene şi că „datorăm faptul că el a străbătut veacurile pînă la noi fenomenalei memorii a... *Mioriţei*" (46, p. 19) dar şi, adăugăm noi, a colindei *Toader Diaconul* — în care trupul protagonistei este expus „mai sus de pămînt" într-un „leagăn" în paltin (18, p. 44), a basmului *Mama cea rea* în care sicriul fetei este expus „într-un vîrf de paltin" (44, p. 147) ş.a.m.d. Ar fi vorba de un rit funerar arhaic, numit de antropologi şi paleo-etnologi *Erhöhte Bestattung* (48), adică *înmormîntarea la înălţime*, pe platforme de lemn, în copaci ş.a. Aşezarea la înălţime a cadavrului se făcea în textile (pănură etc.) sau în piei de animal, uneori în cutii (sicrie) (48, apud 46, p. 31 ; vezi şi 49). Este greu de imaginat şi deocamdată de demonstrat că astfel de rituri funerare (practicate din paleolitic) ar fi putut să supravieţuiască atît de tîrziu în spaţiul carpato-dunărean (51), încît să rămînă înmagazinate în „memoria" unor texte folclorice ; totuşi, acestea din urmă conţin unele evidenţe greu de eludat (118). Karl Meuli a arătat că vechea practică a expunerii cadavrului la înălţime a fost izgonită treptat de civilizaţii şi religii superioare, aria ei de răspîndire restrîngîndu-se mereu. La grupe mai conservatoare, în special la preoţi sau la cei care au murit de moarte violentă, ea a continuat să se menţină totuşi mai îndelungat (50, p. 1097—1099, apud 46, p. 33). Să remarcăm faptul că, atît călugăriţa din colinda *Toader Diaconul,* cît şi păstorul din colinda *Mioriţa,* îndeplinesc „condiţiile" enunţate de savantul elveţian. Pare să se confirme, încă o dată, veridicitatea unor afirmaţii (doar aparent retorice), făcute de M. Eliade : «...de multe ori, credinţe şi obiceiuri încă vii în anumite regiuni conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii şi România) revelează straturi de cultură mai arhaice decît cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile „clasice" greacă şi romană. Lucrul acesta este cu deosebire evident pentru tot ceea ce priveşte obiceiurile şi comportamentul magico-religios al vînătorilor şi păstorilor. ...Cercetări sistematice în domeniul paleoetnologiei * româneşti sau balcanice sînt încă de făcut ; a fost totuşi dovedit că un anumit număr de elemente culturale pre-indo-europene şi paleo-indo-europene s-au conservat aici mai bine decît oriunde în Europa...» (79, p. 191).

Dat fiind că practicile ritual-funerare în discuţie nu au putut fi atestate arheologic (din motive lesne de înţeles), an-

---

* Dintr-o eroare, în ediţia românească, apare „paleontologiei".

tropologii au căutat și au găsit mărturii în izvoarele arhaice literare și iconografice, în încercarea de a stabili vechimea, persistența, semnificația și răspîndirea geografică (inclusiv în Europa) a obiceiului (51, p. 1084—1097, apud 46, p. 32—33). Iată un singur exemplu, oferit de Apollonios din Rhodos (secolul al III-lea î.e.n.), referitor la rituri funerare practicate de populațiile caucaziene, de pe țărmul estic al Mării Negre : ...Creșteau acolo în șiraguri / Mulți pomi cu mlădioase ramuri și deopotrivă sălcii mari / În care atîrnau toți morții legați de crengile din vîrf / Cu funii. *Și azi* în Colchida e o nelegiuire mare / Să arzi pe ruguri răposații ; nici în pămînt nu se cuvine / Să-ngropi bărbații și de-asupra să-nalți o piatră funerară. / În schimb în crude piei de taur sînt leșurile-nfășurate, / Departe de oraș legate apoi de pomi ;... / ...Așa e datina pe-acolo" *(Argonauticele,* III).

A. De Gubernatis era, pe bună dreptate, convins că astfel de rituri funerare erau practicate de colchidieni „cu speranța că, prin virtuțile arborelui, ei vor reînvia într-o viață nouă" (88, II, p. 340). Karl Meuli a pus și el în evidență semnificația escatologică a practicilor funerare în discuție : „Înmormîntarea oamenilor în copaci putea reprezenta speranța că cei decedați vor reveni la viață, întocmai cum reînvie copacii în fiecare an" (50, p. 1084, apud 46, p. 32).

Consubstanțialitatea dintre om și arbore este o ideea centrală în cadrul dendrolatriei în general și a celei românești, în particular. Ea este materializată prin monumente dendromorfe care însoțesc omul în toate momentele existenței și chiar post-existenței sale : *arbore de naștere, arbore de nuntă, arbore funerar, arbore de pomană* etc. De data aceasta, consubstanțialitatea om-pom oferă primului termen șansa supraviețuirii. Este probabil că ne aflăm aici în fața unor aspecte care ar putea resemnifica atît de controversata problemă a seninătății eroului mioritic în fața morții. Iată, de exemplu, un extraordinar text funerar, incantat „de priveghi" de către „unchieși" mascați (strămoșii ?) ; un bocet, cules în zona Vrancei, acum doar cîteva decenii, care redă într-un mod cît se poate de plastic și de explicit ideea post-existenței defunctului, datorată consubstanțializării acestuia cu copacul : „Omule — pomule, / nu te milui, / nu te jelui ; / bucură-te bucură / că rădăcina ta / murind în pămînt / a prins în cer / și lutul tău / s-a încurat / de unde-a venit / în vis liniștit. / Bucurați-vă, bucurați / și voi ceilalți / oamenilor — pomilor / femei și bărbați, / beți și mîncați, / cîntați și jucați / că (Ion)

nu a răpus / e numai dus, / e numai întors / în lume ce-o fos'..." (78, p. 155—156).

Felul în care apare, în diferite variante ale *Mioriței*, relația pom-om, în momentul de trecere a acestuia din urmă în „lumea fără dor", este în măsură să ne intereseze în cel mai înalt grad. Variantele în care păstorul cere ca gluga (sarica) și/sau fluierul (buciumul) să-i fie atîrnate într-un copac sînt, în total, 38 — culese în Moldova (28 variante), Muntenia (7 variante), Transilvania (2 variante) și Oltenia (o variantă). Dintre acestea, paltinul figurează în nu mai puțin de 32 de variante (deci 84%, din totalul de 38), față de fag și gorun (cîte două variante), brad și plop (cîte una) (45, p. 274 ; 46, p. 26—27 ; 117, p. 61 ; 109, p. 347). Să remarcăm faptul că, pe cînd în unele dintre exemplele date în acest capitol, paltinul apare mai rar decît alți arbori considerați sacri de către români (brad, măr, stejar), în schimb, în cazul acesta, statistica este net în favoarea paltinului ; nu am considerat și variantele în care ciobanul cere să i se pună la cap „cruce de păltinaș" (45, p. 706), „fluieraș di paltin" (45, p. 816), „buciumaș din păltinaș" (45, p. 893) etc., cu toate că motivele sînt intim înrudite. Am văzut că în seria de variante (majoritatea transilvănene) în care eroul reclamă să nu fie înhumat (ci, probabil, expus în copac), el cere ca gluga și fluierul să fie puse peste/lîngă el. În schimb, în seria de variante pe care le comentăm acum (majoritatea moldovenești), oierul cere să fie îngropat, iar gluga/fluierul să fie atîrnate în copac (paltin). Este posibil ca, sub presiunea dogmei și mentalității creștine, versul de tipul „Pe mine pămînt nu puneți" — care a supraviețuit în mod miraculos în colindele transilvănene — să fi dispărut cu timpul din variantele moldovenești, ca fiind de neînțeles sau chiar inacceptabil. Astfel, probabil că locul de înmormîntare reclamat inițial de către cioban (deasupra pămîntului, probabil în copac) s-a schimbat ; el cere să fie *îngropat* (poate chiar la poalele copacului, devenit „cruce de păltinaș"). Imaginea atîrnării în copac (paltin) a glugii/fluierului (obiecte care inițial acopereau/însoțeau cadavrul expus al ciobanului), nu intra în contradicție atît de flagrantă cu noua mentalitate, fapt care i-a permis să supraviețuiască mai mult. O variantă moldovenească pare să prezerve ceea ce S. Freud numea un *act ratat* — o confuzie de termeni inconștientă, dar cu atît mai relevantă ; expunerea în paltin a trupului ciobanului, nemaifiind posibilă, a fost transferată pe seama fluierului acestuia : „Fluierașu neu / Sî-l îngroapi (sic !) /

În śel păltior“ (45, p. 810). În altă variantă, fluierul este înhumat, păstrînd însă esența copacului : „La cap sî-ni îngrok'i / Fluieraş di paltin“ (45, p. 816, p. 893).

De fapt, practica de a atîrna în arborele funerar unele obiecte personale ale defunctului (haine, obiecte de podoabă etc.), a supraviețuit pînă în pragul secolului al XX-lea, în riturile de înmormîntare ale românilor (55). În unele zone din Transilvania, de exemplu, în vîrful copacului funerar „se leagă chişcheneu (batic) roșu cusut frumos cu fir, în care se anină un clopoţel micuţ şi inelele mortului“, iar dacă defunctul a fost cioban, se leagă de copac și „lînă de la oi“ sau „o floacă de lînă“ (39, p. 99—100). În Bucovina, „copacul este îmbrăcat uneori (în cazul cînd tînărul a murit departe, în locuri neaflate) cu veșminte și pus în sicriu, în locul defunctului“ (53, p. 378). În astfel de cazuri, «bradul (funerar — n.n.) trebuia să aibă înălțimea aproximativă și „fălośenia celui mort“. În vîrful bradului se punea o căciulă cu prim (cu manșetă de blană). Două ramuri se băgau pe mînecile unei cămăși țesute cu flori. Trunchiul bradului era petrecut pe cracul unui ițar. Era încins cu un brîu roșu. Astfel înveșmîntat, era aşezat în sicriu...» (3, p. 73). Obiceiuri funerare similare sînt atestate și în Transilvania (39, p. 355).

*

Revenind la prezența (frecvența) paltinului în episodul funerar al *Mioriței,* să amintim și o altă imagine, aproape invariantă : „Brazi și păltinași / I-am avut nuntași“ — o imagine cu semnificaţii nupţial-funerare cunoscute și, doar în subsidiar, cu valențe poetice. Or, știind că arborele care deține, în principal, astfel de semnificații este bradul *(bradul de nuntă, bradul funerar),* nu poate fi decît simptomatic faptul că acesta este dublat (pe picior de egalitate) de paltin. Mai mult decît atît, atunci cînd formula „invariantă“ suportă totuși o modificare, cel schimbat este, de multe ori, bradul și nu paltinul : „Fagii, păltinașii / Ei vor fi nuntașii“ (45, p. 706). Același *topos* apare la moartea altui erou (Toma Alimoș), chiar dacă, de data aceasta, metafora nunții este absentă : „Fagi și paltini / Se pleca, / Fruntea / De i-o răcorea, / Mîna / De i-o săruta / Și cu freamăt îl plîngea“ (18, p. 638).

Dubletul brad-paltin nu apare doar la moartea eroilor, dar și la „moartea“ cosmosului — la regresiunea acestuia în haos. Bradul și paltinul — ca *arbori cosmici, coloane ale ce-*

rului și *stîlpi ai pămîntului* — sînt primii afectați de manifestarea stihiei haotice, fie ea furtună, ca în balada *Meșterul Manole* : „Suflă, Doamne, un vînt / Suflă-l pe pămînt, / Brazii să-i despoaie, / Paltini să îndoaie, / Munții să răstoarne, / Mîndra să-mi întoarne“ (93, p. 199), fie ea potop, declanșat de „bourul negru“, ca în colnde : „Munții înalți se clătinară, / Văi adînci se tulburară, / Și devale c-apucară, / Rupse maluri, rupse dealuri / Rupse brazi și păltinași“ (54, p. 86).

6. PALTINUL PSIHOPOMP

Rîndurile care urmează se referă la felul în care a fost valorizat paltinul în cadrul legendei Sf. Sisinie (Sisoe) — sfînt care, în mentalitatea populară, apără lehuzele și pruncii de un demon feminin (Samca, Avestița, Aripa Satanei), personificare a frigurilor palustre.

Cea mai veche atestare documentară, privind cultul Sf. Sisinie pe teritoriul românesc (secolul XIII—XIV), este o formulă de conjurație, scrisă pe foi de plumb, găsite în pămînt la începutul secolului (58).

Un al doilea palier cronologic este secolul al XVI-lea, de cînd datează redactarea slavonă și traducerea românească a *Rugăciunii Sf. Sisin contra afuristului Drac* — ambele cuprinse în *Codex Sturdzanus*. Le vom numi convențional *redacțiuni vechi*.

În fine, în secolele XVIII—XIX, legenda Sf. Sisoe este copios atestată în diferite regiuni ale țării, fie sub formă de manuscrise : ms. BAR nr. 473 (an 1766), nr. 3820 (an 1775), nr. 2226 (an 1805) etc., fie sub formă de tipărituri : Iași (1860—1870), București (1870—1878) (40, p. 204—227 ; 59 I, p. 196 + II, p. 212), fie sub formă de legende populare. Le vom numi *redacțiuni moderne*.

Nu ne interesează, deocamdată, polemica peste timp dintre B. P. Hasdeu (care considera ca prototip al textului o legendă bogomilică) și N. Cartojan (care descoperă rădăcini mult mai vechi — 59, I, p. 191), ci ne interesează eventualele modificări și interpolări efectuate o dată cu prelucrarea și răspîndirea legendei hagiografice în discuție. Iată, pe scurt, subiectul *redacțiunii vechi*, slave și române : Dracul fură cei șase copii ai Melintiei, sora lui „Sveti Sisin“ ; acesta din urmă „încălecă pe calul lui și alergă pe urma aceluia drac“. Pe drum întîlnește pe rînd trei copaci (salcia, rugul și măslinul),

pe care îi întreabă în ce loc s-a ascuns diavolul. Primii doi copaci îl mint și Sf. Sisinie îi blestemă : salcia să înflorească, dar poame să nu rodească, iar rugul să aibă vîrfurile unde-și are rădăcinile. Măslinul — care creștea lîngă mare (loc consacrat) — îi spune adevărul („vădzuiu-l în Mare afunădîndu-se“) și sfîntul îl blagoslovește : „Să fii la toate beséricile de lumină și oamenilor de spasenie“. Sisinie îl scoate pe drac din fundul marii, îl bate și-l obliga să-i dea copiii Melintiei înapoi. Și acolo unde „ruga aceasta grăi-se-va și numele tău (Sisinie — n.n.) pomeni-se-va, acolo dracul să nu-l acopere (să nu ajungă — n.n.)“ (40, p. 221). Acest text-amuletă (scris sau recitat), se credea că avea valențe apotropaice, ținînd departe de lehuze și de copiii mici duhurile rele, boala și moartea (123).

Redacțiunea modernă, fiind aproape identică cu cea veche, are totuși față de aceasta din urmă cîteva „diferințe secundare“ (40, p. 212), dintre care numai una ne interesează acum : la cei trei copaci întîlniți și întrebați de Sisinie, se mai adaugă unul — paltinul — care, întîlnit pe drum, spune adevărul (ca și măslinul), fiind și el blagoslovit. Iată pasajul respectiv, extras dintr-un manuscris inedit (BAR nr. 473) din 1766 — cea mai veche variantă cunoscută a redacțiunii moderne : „...iară paltinul dreptu spuse : nu-l văzuiu (pe drac — n.n), ci-l auziiu pre cale cîntînd și pe copil plîngînd. Și zise Sf. Sisoe : să fii blagoslovit de Dumnezeu, paltine, să stai înaintea bisericii să strigi norodul la biserică...“. Cîteva considerații, chiar dacă nu finale, se impun la acest nivel al discuției :

1. Ținînd seama de asemănarile morfo-sintactice evidente dintre cele două tipuri de redacțiuni, este posibil ca prototipul redacțiunii românești moderne (secolele XVIII—XIX), să fie *redacțiunea veche,* slavă și română (secolul al XVI-lea), cuprinsă în *Codex Sturdzanus* — față de care, singura diferență importantă este prezența paltinului.

2. În acest caz, întîlnirea lui Sisinie cu paltinul este un motiv interpolat ulterior ; să presupunem în secolul al XVII-lea. Față de *redacțiunea veche,* triada tipică pentru mentalitatea populară (trei copaci, trei frați, trei probe etc.), precum și scenariul tipic *2 + 1* (primii doi copaci mint, al treilea spune adevărul ; primii doi frați eșuează, al treilea reușește etc.) sînt înlocuite, în *redacțiunea modernă,* cu un număr atipic — 4 și un scenariu atipic *2 + 2* (doi copaci mint, doi spun adevărul). Un al doilea copac (paltinul) care să spună

adevărul pare superfluu — o altă cauză care ne face să credem că paltinul a fost inserat ulterior în scenariul legendei (107).

3. În variantele *redacțiunii moderne*, paltinul este blagoslovit să stea „înaintea bisericii“ și să „strige (cheme) norodul la biserică“ — cu evidentă trimitere la funcția creștin-ortodoxă a toacei de paltin. Să remarcăm cît de importantă este această funcție a paltinului, o dată ce întîlnim a doua legendă care o stabilește. Atît legenda Sf. Sisinie, cît și cea a potopului au, referitor la paltin, un caracter etiologic : ambele „explică“, „motivează“ și „stabilesc“ funcțiile magico-religioase ale paltinului, legîndu-le (în moduri diferite) originile de evenimente, personaje și timpuri mitice. Acest aspect a fost sesizat încă de S. Fl. Marian, în corpusul său inedit de *Botanică poporană română* : „Datina de-a face *toci din lemn de paltin* datează, după credința și spusa românilor din Bucovina, precum și a celora din Țara Românească, încă de pe timpul lui Noe. După o legendă din Moldova însă datina de a face *toci de paltin*, și anume pentru biserici, datează abia de pe timpul Sf. Sisoe“ (cf. 4).

N. Cartojan credea că versiunile românești moderne „derivă dintr-un original grecesc“ (59, I, p. 186). El a considerat că, dintre versiunile grecești consultate, cea mai apropiată de un presupus prototip al variantelor românești moderne ar fi versiunea publicată de K. N. Sathas (63). Dar, pe cît de asemănătoare este versiunea slavo-română veche cu cea românească modernă, pe atît de deosebită este versiunea greacă de cele românești. Dat fiind faptul că N. Cartojan a indicat versiunea greacă, dar nu a publicat-o și nici n-a rezumat-o, credem util să dăm cîteva exemple în paralel :

versiunea greacă (cf. 63 și 61)	*versiunea română* (cf. 40)
a — Sisinios este însoțit de fratele său, Sinodoros ;	a — Sisinie este singur ;
b — Ghillu (diavolița) fură șapte copii ;	b — Avestița fură șase copii ;
c — Ghillu intră în lăcașul Meletinei, sub formă de muscă ;	c — Avestița intră în lăcașul Melintiei, sub formă de grăunte de mei ;
d — Ghillu poartă 12 nume, în unele variante 12 și jumătate (61, p. 19) ;	d — Avestița poartă 19 nume, în toate variantele.

Exemplele ar putea continua ; ne oprim la încă două. Nici numele Ghillu, nici celelalte nume purtate de demon în versiunea greacă, nu apar ca atare, sau măcar în forme corupte, printre numele pe care le poartă Avestița în legendele sau rugăciunile românești. Cea mai flagrantă deosebire este cea care ne interesează acum în mod special : în redacțiunea greacă a legendei, nu numai că nu apare paltinul, dar lipsește cu desăvîrșire episodul cu interogarea copacilor, respectiv cu blestemarea unora și binecuvîntarea altora.

B. P. Hasdeu (40, p. 205, 213) a considerat că legenda/rugăciunea în discuție este un produs bogomilic. M. Gaster (64, p. 262), V. Bologa (65), M. Eliade (66) și mai ales N. Cartojan (59 I, p. 187), au demonstrat prebogomilismul legendei, refăcîndu-i istoria pînă la credințele demonologice și riturile magice ale asiro-babilonienilor (vezi și 61). Faptul pare a fi evident și este acceptat azi de majoritatea cercetătorilor, dar aceasta nu exclude, în principiu, posibilitatea ca legenda să fi fost preluată, prelucrată și vehiculată (inclusiv la nord de Dunăre) de către bogomili (68). În 1925, Jordan Ivanov scria următoarele : „În ceea ce privește *Rugăciunile lui Sisinius*, atribuite și ele popii Ieremia, ele nu sînt bogomilice, deși conțin elemente mesaliene ; totuși, datorită acestor elemente, ele ar fi putut fi împrumutate și difuzate de către bogomili sau de către bogomilizanți“ (124, p. 76). Ulterior, și Emil Turdeanu a adoptat acest punct de vedere (125, p. 14).

Dar descîntecul rusesc (din secolul al XVII-lea), considerat bogomilic de către Hasdeu și reprodus de acesta (40, p. 205), comportă diferențe și mai mari față de redacțiunile românești ale legendei Sf. Sisinie, decît redacțiunea greacă indicată de N. Cartojan. În plus, nici descîntecul rusesc nu conține episodul care ne interesează : interogarea/blestemarea/binecuvîntarea copacilor de către Sf. Sisinie.

Dacă, din punctul de vedere al istoriei literaturii române vechi, problema s-ar părea că a ajuns, deocamdată, în impas, în schimb o abordare etno-mitologică ar putea să facă puțină lumină și, mai ales, ar putea să lumineze semnificațiile mitico-simbolice ale episodului în discuție. Înainte de a ne interesa originea motivului, ne interesează semnificația sa.

Motivul „blestemarea/binecuvîntarea unor copaci“ este vechi și răspîndit în mito-folclorul european și asiatic (14, II, p. 40) ; el se găsește, de exemplu, și în textul *Noului Testament*, unde Isus blestemă smochinul care nu i-a astîmpărat foamea (*Marcu*, XI, 12—21). Oskar Dähnhardt a tratat exha-

ustiv motivul, relevîndu-l în zeci de ipostaze în folclorul mitic și în texele religioase ale Eurasiei, din vestul Europei pînă în estul Indiei. În acest cadru, Dähnhardt a citat și legenda Sf. Sisinie (14, II, p. 54) și anume *redacțiunea română veche,* secolul al XVI-lea, pe care a preluat-o din *Chrestomația* lui M. Gaster (70, p. 6—7), care o preluase, la rîndul său, din *Cuvente den bătrîni* a lui B. P. Hasdeu. Faptul nu este lipsit de semnificație. Dähnhardt, care a cam neglijat folclorul și literatura populară română, a prezentat în acest caz numai redacțiunea românească a legendei, din motive lesne de bănuit : în versiunile în alte limbi ale legendei Sf. Sisinie, pe care le-a consultat, el nu a găsit probabil motivul „copacii blestemați/binecuvîntați".

În Europa de sud-est, motivul a circulat în cadrul ciclului de legende (colinde, la români) relative la „Maica Domnului" (fuga în Egipt, drumul „de la Rusalim la Vitleim", nașterea lui Isus etc.) (71 ; 72 ; 126, p. 37), ciclu pe care M. Gaster îl considera ca provenind din evangheliii apocrife care nu s-au păstrat în literatura noastră populară (64, p. 233). O oarecare influență între cele două cicluri de legende (Sf. Sisinie — Sf. Maria) este posibilă, dar ea trebuie tratată cu prudență. Copacii blestemați/binecuvîntați de Sf. Maria în colindele românești (plop, viță de vie, tisă, arin, tei, măr, păr, brad etc.) (75), nu se identifică cu cei blestemați/binecuvîntați de Sf. Sisinie în legende (rug, salcie, paltin, măslin). Excepție face rugul de mure, dar pe cînd acesta apare într-o unică atestare, într-o colindă a Maicii Domnului (76, p. 11), el este o constantă în ciclul de legende privindu-l pe Sf. Sisinie, unde rugul apare în marea majoritate a redacțiunilor, indiferent dacă episodul cuprinde patru, trei sau numai doi copaci (73 ; 74). Pe de altă parte, identitatea dintre felul cum este blestemat rugul de Sf. Maria, în atestarea de care vorbeam („Rug afurisit, / Să nu crești în sus. / Cine de tine s-o împiedica / Toți te-o blestema" — 76, p. 11) și felul cum este el blestemat de Sf. Sisinie în *redacțiunea veche* a legendei („să fii blăstemat ! unde-ți e rădăcina ta, acolo să-ți fie vrăhul tău ! cine va trece pre lăngă tine, tu să-i împeadeci, iară ei să te blasteme" — 40, p. 219), ar putea fi un semn că este vorba de o influență inversă, de la legenda Sf. Sisinie la colinda Maicii Domnului.

Dar între cele două cicluri nu diferă numai soiul arborilor întîlniți, ci și cauza și felul în care aceștia sînt blestemați/binecuvîntați și, mai ales, tipurile de călătorie pe care

le întreprind cei doi sfinți. Sf. Sisinie este un erou care pleacă în *Lumea de dincolo,* în căutarea lăcașului demonului, pentru a recupera ființele răpite de acesta (127). Motivul este clasic *(descensus ad inferos),* fiind copios reprezentat în mituri și legende (Orfeu, Tezeu, Beltis etc.), sau în basmele românești și de aiurea, în care eroul pleacă cu aceeași destinație pentru a readuce fecioara sau copiii furați de zmeu, balaur, drac, sau altă ființă infernală (vezi „ciclul descinderilor infernale" în 37, p. 281). Variantele românești ale legendei sînt destul de clare în această privință : Sf. Sisinie trebuie să meargă pînă la lăcașul demonului, care este „în fundul mării" (unul din tipicele lăcașuri infernale) sau „în iadu(l) care există-n apă" (121, p. 156).

O astfel de călătorie, cu o astfel de destinație, este de regulă interzisă muritorilor și chiar zeilor *(Iliada,* XX, 60—64). Cînd totuși călătoria este efectuată, drumul este obstaculat și labirintic (1, p. 121—130) ; ea presupune coborîri și ascensiuni, traversări de ape și de codri, întîlniri cu animale sălbatice, bifurcări de drumuri etc. Iată descrisă „calea raiului", într-un cîntec ceremonial funerar, cules în Moldova : „Calea raiului e lungă, / cît o viață să n-ajungă. / Calea raiului e smeadă, / tragi la ea ca la obadă, / urci, cobori și nu sfîrșești, / cauți și nu nimerești, / cînd să zici că ai scăpat, / de la cap o ai luat ; / piedici jos și piedici sus, / cazi și te ridici răpus, / nu știi care-ți este scrisa, / ce aștepți și datu-ți-s-a" (7, p. 574). Într-un bocet, tot moldovenesc, calea spre „lumea de dincolo" nu e atît lungă, cît labirintică : „acolo unde te-or duce, / N-am nădejde c-oi ajunge, / Ce folos că nu-i departe, / Dacă eu nu pot răzbate, / Că tare-s drumurile-ncurcate !" (122).

Pentru mentalitatea tradițională, efectuarea unei astfel de călătorii, fără ajutorul acordat de una sau de mai multe călăuze, este de neimaginat (129). În călătoria sa, Sf. Sisinie pune copacilor întîlniți întrebări (de tipul „Văzuși dracul fugind și un cocon ducînd ?"), pentru a afla care este drumul corect spre lăcașul infernal. Astfel privită problema, episodul interogării arborilor de către Sisinie devine — din gratuit, sau strict literar — un episod încărcat de bogate semnificații arhaice : copacii călăuzesc eroul și jalonează călătoria acestuia în *Lumea de dincolo.* Avînd în vedere caracterul funerar atribuit paltinului (relevat mai sus), nu ne mai apare ca fiind întîmplătoare inserarea anume a acestui soi de copac în episodul din legenda hagiografică în discuție.

În unele cîntece rituale funerare, călăuzele care însoțesc sufletul în peregrinarea lui prin labirintul silvestru dintre cele două lumi, sînt anumite animale sălbatice — lupul, vulpea, vidra, mai rar ursul — cu care „dalbul de pribeag" urmează să se înfrățească și să se lase călăuzit de ele: „Scoală, (Ioane), scoală / Că soarele apune, / Calea-n codru-ți tună, / Codrul este mare / Și lumină n-are; / Codrul este des / Intri, nu mai ieși. / Capul să-l apleci, / 'nainte să mergi, / Iar seama să-ți iei, / Că îți va ieși / Lupul înainte, / Să nu te spăimînte, / Mîna să-ți întinzi, / Bun frate să-ți prinzi, / Că el iar că știe / Sama pădurilor / Și a potecilor / Și a colinelor, / Înainte să mergi, / Iar seama să iei. / Că tot 'ț va ieși / Vulpea înainte; / Mîna să ți-o-ntinzi, / Bună soră s-o prinzi, / Ca ea iar că știe / Tot sama pădurilor / Și a apelor, / Inainte să mergi..." (ș.a.m.d.) (17, p. 18—19).

În alte cîntece funerare, rolul de călăuză îl joacă arborii — brad, salcie, măr, paltin — dar scenariul rămîne similar, inclusiv motivul „înfrățirii": „Iar în rîpa Mărilor, / Unde-i Bradul Zînelor, / Trecătoarea apelor, / Sufletul stătea / Și mi se ruga: / Brade, brade! / Să-mi fii frate: / Întinde-ți, întinde, / Eu să le pot prinde / Vîrfurile tale, / Să trec preste ele / Marea în cea parte, / Ce lumea-mi desparte" (33, vezi și 31).

Octavian Buhociu a intuit corect analogia dintre cele două imagini mitico-funerare: „Ca animalele și arborii sînt *psychopompi*, căci orientează sufletele spre lumea cealaltă, sînt locuri de trecere, sau țin de acel *arbor vitae* — pom al vieții, adică simbol de renaștere și viață eternă" (17, p. 40). Fiind lăcașuri ale zeilor/daimonilor vegetației, copacii sînt cîteodată înlocuiți de aceștia: „Du-te (Ioane), du-te, / tot pe drum-nainte. / Sama bine s-ai / la mîna dreaptă, / Dumnezeu ți-așteaptă, / drumul ți-l arată..." (7, p. 574).

În alte variante, copacul nu e înlocuit, ci doar dublat de *Maica bătrînă* (Sf. Maria, în formă creștină) care, stînd la poalele copacului (măr, paltin), îndrumă sufletele pe calea cea bună: „Călători cîți mai trecea [...] Drumurile le-arăta" (33). Statutul arhaic, precreștin, de *daimon al vegetației* al acestui personaj, rezultă și din unele subtile ambiguități de reprezentare teo/fito-morfă: „Sama să mi-ț iei, / Iestă o buruiană / Și nu-i buruiană, / Îi Maica Přeśestă / Dźe iea să tse roźi, / Tot să mi tśe ié, / Tot dze (= pe) mîna dreaptă / Și să mi tśe ducă / în mijloc dze rai, / C-acolo-i dze trai!" (86, p. 274).

Așa cum am văzut că se întîmplă lucrurile în cîntecele ceremoniale de „petrecere a mortului" — cîntece cu fond evident mitologic, precreștin, pe care C. Brăiloiu le presupunea ca fiind „cele mai arhaice din literatura noastră populară" (80) — în punctele nodale ale „marelui drum" se află cîte un copac care fie indică un *topos* anume al drumului (bifurcare, loc de odihnă, fîntîna cu apa uitării, întîlnirea cu „Maica bătrînă"), fie participă (ajutînd sau nu) la trecerea „dalbului de pribeag" dintr-o „zonă" în alta (traversarea mării, ascensiunea la cer etc.). Am văzut rolul major pe care îl joacă paltinul în călăuzirea și ascensiunea sufletului, așa cum apare în unele bocete bănățene. Iată și celebrul pasaj al salciei, care jalonează fatala bifurcare a drumului : „Ține, dragă suflete, / Drumul nainte / Pînă vei ajunge / Unde se înfrînge / Drumul jumătate / Ce locuri desparte / Acolo să stai / Și sama să iai ; / Că-i vedea o salcă / Mare și înaltă... / Seama aici iar să iai / Și spre stînga să nu-mi dai, / Căci în partea stîngă / E calea cea strîmbă, / Strîmbă ș-astupată, / Cu lacrimi udată... / Ci să dai în partea dreaptă, / Precum firea îți arată" (40, p. 497).

Această topografie mitică a „marelui drum" conține imagini care sînt în consonanță cu cele de pe alte meleaguri (1, p. 127) și, mai ales, cu cele orfice : „Vei afla pe latura stîngă a lăcașurilor lui Hades un izvor, iar în preajma lui stă înălțat un *chiparos alb*. De acest izvor, să nu te apropii ! Vei găsi și un altul, a cărui apă rece își prinde cursul din lacul Mnemosynei (= Memoriei) ; iar înaintea lui stau străji [...] Ei îți vor da să bei din izvorul zeiesc, și-ndată apoi vei sta la loc de frunte, dimpreună cu ceilalți eroi" (*Tăblițele de aur* din Petelia, găsite în morminte, sec. IV–III î.e.n. ; cf. 81). La populațiile „primitive", motivele în discuție (drumul labirintic, copacul-călăuză, refuzul altor ființe de a călăuzi etc.) sînt foarte bine conservate. La populația Dayak, din insula Borneo, de exemplu, bocitoarea recită un text ritual prin care caută un mesager care să meargă în *Lumea de dincolo,* pentru a anunța sosirea iminentă a sufletului defunctului. Animalele, păsările și peștii invocați refuză rînd pe rînd și doar *Spiritul Vîntului* acceptă misiunea. Acesta din urmă traversează o cîmpie fără sfîrșit și ajunge la un copac de unde pornesc 77 x 7 drumuri. *Spiritul Vîntului* se urcă în copac și, din vîrful acestuia, reușește să aleagă drumul bun către lumea sufletelor morților (82, p. 359).

Ca și în legenda Sf. Sisinie, în credințele și cîntecele funerare, doar unele plante/animale întîlnite de suflet în peregrinarea-i postumă sînt benefice și adjuvante; altele în schimb refuză să-l ajute. În cîntecele funerare românești bradul, de exemplu, refuză să treacă sufletul peste „Marea fără nume / L-aialaltă lume". În unele variante, bradul cedează doar cînd e amenințat cu tăierea (39, p. 439—441), în altele însă refuzul bradului este definitiv (83, p. 337). Am văzut, de asemenea, că în „colindele pentru morți" ale huțulilor, paltinul refuză să crească în vederea ridicării păsării-suflet la cer (41. p. 140).

Relația dintre episodul arborilor întîlniți de suflet și cel al arborilor întîlniți de Sf. Sisinie nu este totuși perfect demonstrabilă, datorită unor neconcordanțe (chiar dacă acestea sînt justificabile sau parțiale) : 1. Spre deosebire de legenda Sf. Sisinie, în cîntecele funerare nu apare motivul „blestemarea/binecuvîntarea copacilor" (bradul este amenințat cu tăierea, dar nu blestemat). Această neconcordanță ar putea fi justificată de caracterul pregnant etiologic al legendei Sf. Sisinie, caracter care a contaminat probabil și „poveștile" copacilor. În producțiile folclorice neetiologice (cum este bocetul, sau descîntecul) acest motiv nu apare. Mai mult decît atît, de regulă, în „descîntecele de Samcă (Avestiță)" nu este atestat deloc motivul „copacii întîlniți în cale" (vezi cele publicate de Sim. Fl. Marian în 1869, cf. 18, p. 456—459). În unele descîntece „de apucate (de strîns)" — derivate din aceeași „temă" (95) — apare motivul „întîlnirea/interogarea copacilor" (salcia nu răspunde, dar rugul da), dar nu și motivul „binecuvîntarea/blestemarea lor" (84, p. 102).
2. O altă neconcordanță (parțială) este cea dintre soiurile de copaci întîlniți în cale : brad, măr, salcie, paltin — în cazul „dalbului de pribeag" și rug, măslin, salcie, paltin — în cazul Sf. Sisinie. Este posibil ca episodul din legenda în discuție să fie rezultatul unui sincretism dintre două sau mai multe cicluri de credințe (legende), dar desfacerea sau tăierea acestui nod comportă încă alte căutări și cercetări.

7. ÎN LOC DE CONCLUZII

Am încercat în rîndurile de mai sus să scoatem în evidență bogatele valențe mitice, magico-rituale și simbolice atribuite paltinului în cadrul fenomenului complex al den-

dromitologiei populare românești. În strădania noastră am fost uneori descurajați (alteori mobilizați) de faptul că, pînă acum, nu au fost observate/analizate valențele și semnificațiile în discuție. Am încercat să nu supraestimăm, dar nici să subestimăm caracterul mitico-ritual al paltinului. În acest sens, trebuie să atragem atenția (mai ales lectorilor mai puțin avizați), că alte soiuri de copaci — bradul, mărul — beneficiază de reprezentări mai substanțiale și (probabil) mai arhaice în cadrul dendromitologiei românești. În unele dintre exemplele date de noi, pare să fie evident faptul că paltinul a înlocuit alți copaci „clasici", el fiind atestat mai rar sau chiar accidental, în comparație cu bradul sau mărul. Dimpotrivă, în alte texte folclorice paltinul apare în marea majoritate a variantelor comentate. Dar chiar substituirea de care aminteam este simptomatică. Se pune întrebarea *de ce* și *în ce condiții* mentalitatea populară a înlocuit copaci cu bogată tradiție, cu unul aparent umil și fără tradiție, cum e paltinul. Să fie vorba de un motiv „importat" sau de un motiv autohton? Cînd s-au cristalizat, în jurul *paltinului* valențele mitico-simbolice trecute în revistă?

Să recunoaștem deci, în încheiere, că multe și esențiale întrebări au rămas, deocamdată, fără răspuns. Consolarea noastră este că „petele albe" din mitologia română trebuie întîi „descoperite" și apoi cercetate. „Formularea unei probleme — spunea Einstein — este adesea mai importantă decît soluția ei". Ne consolăm, de asemenea, cu speranța că am reușit să dăm puțină culoare acestei „pete albe" și cu convingerea că descifrarea valențelor speciale cu care a fost încărcat paltinul ar putea să ducă la aprofundarea înțelegerii și la îmbogățirea semnificațiilor unor texte folclorice, legende apocrife, credințe mitice și practici rituale.

NOTE LA „DENDROMITOLOGIE ROMÂNEASCĂ — PALTINUL"

1 Andrei Oișteanu — *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

2 Vezi cele aproximativ 40 de articole publicate de Sim. Fl. Marian sub titlul „Botanica populară română", în perioada 1878—1907 în diferite reviste de epocă.

3 R. Vulcănescu — *Coloana cerului*, Ed. Acad. R. S. România, 1972.

4 S. Fl. Marian — *Botanica poporană română*, vol. II, fascicola 12 p. 118—127 („Arțarul"); fasc. 13, p. 129—147 („Paltinul"); fasc. 13, p. 154—156 („Jugastrul"). Lucrarea se păstrează în manuscris, inventariată sub nr. 441—450, la *Fondul memorial documentar „Sim. Fl. Marian"*, din Suceava. Mulțumim și pe această cale muzeografei Brândușa Steiciuc, care, cu competență și bunăvoință, ne-a transmis datele pe care i le-am solicitat.

5 *** — *Documente privind istoria României*, București, Ed. Acad. R. P. România.

6 Herodot — *Istorii*, ediție Liviu Onu și L. Șapcaliu, Ed. Minerva, 1984.

7 R. Vulcănescu — *Mitologie română*, Ed. Acad. R. S. România, București, 1985.

8 Tudor Pamfile — *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, București, 1913.

9 V. A. Urechia — *Codex Bandinus*. București, 1895.

10 Ov. Papadima — *Literatura populară română, din istoria și poetica ei*, Ed. pentru Literatură, București, 1968.

11 Elena Niculiță-Voronca — *Datinele și credințele poporului român*. Cernăuți, 1903.

12 At. M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, București, Ed. Minerva, 1971.

13 *** — *Legende populare românești*, ediție critică de Tony Brill, Ed. Minerva, București, 1981.

14 Oskar Dähnhardt — *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, Band I—IV, Leipzig & Berlin, 1907—1912.

15 Alexiu Viciu — *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe poporane*, București, 1914.

16 *** — *La luncile Soarelui Antologie a colindelor laice*, Ed. pt. Literatură, București, 1964.

17 Octavian Buhociu — *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Ed. Minerva, București, 1979.

18 G. Dem. Teodorescu — *Poezii populare române*, ediție critică de G. Antofi, Ed. Minerva, București, 1982.

19 Teodor T. Burada — *O călătorie în Dobrogea*, Iași, 1880; în *Opere* vol. IV, Ed. Muzicală, București, 1980.

20 B. P. Hasdeu — *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Ed. Minerva, București, 1974.

21 *** — *Dicționarul limbii române*, tom I, partea I, A—B, București, 1913.

22 Vasile Bogrea — Pagini *istorico-filologice*, Ed. Dacia, Cluj, 1971.

23 Paul H. Stahl — *La Dendrolatrie dans le Folklore et l'Art Rustique du XIXe Siecle en Roumanie*, în „Archivio Internazionale di Etnografia e Preistoria", vol. II, Torino, 1959, p. 47.

24 Gr. G. Tocilescu, Chr. N. Țapu — *Materialuri folcloristice*, vol. III, Ed. Minerva, București, 1981.

25. V. I. Propp, — *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Ed. Univers, București, 1973.

26 Artur Gorovei — *Literatura populară* II (prima ediție : *Descintecele românilor*, Buc., 1931), ediție îngrijită de Iordan Datcu, Ed. Minerva, București, 1985.

27 Sim. Fl. Marian — *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*. vol. III, București, 1901.

28 *** — *Credințe deșerte audzite de la poporul român din Boereni*, în „Gazeta Transilvaniei", an LVIII, nr. 102, 1895, Brașov.

29 I.-A. Candrea — *Folklorul medical român comparat*, Casa Școalelor, 1944.

30 Aurel Iana — *Înmormîntarea la români. Credințe și datini din părțile Oraviței*, în „Familia", an. XXV, 1889, p. 434—436, Oradia.

31 Horea Anca — *Texte folclorice din Greoni (Banat)* în „Studii de limbă, literatură și folclor", IV, Reșița, 1978, p. 305—308.

32 Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea — *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu.* Ed. Minerva, București, 1970.

33 *Petrecerea mortului* — publicat întîi de B. P. Hasdeu în *Cuvente den bătrîni*, II, Bucuresci, 1879, p. 710—716 (vezi ediția nouă, 40, p. 495—500) și ulterior de S. Mangiuca în „Călindariu iulian, gregorian și poporal român... pe anul 1882", Oravița—Brașov, 1881, p **121—134.**

34 Gr. G. Tocilescu — *Balade poporane auzite în mănăstirea Hurezului (Vîlcea) de la Oprea Drăgan Lăutarul*, în „Rev. pt. ist., arheologie și filologie", vol. VII, fasc. II, 1894, p. 417—427.

35 Nicolae Densușianu — *Vechi cîntece și tradiții populare românești*, Ed. Minerva, București, 1975.

36 Al. I. Amzulescu — *Cîntecul nostru bătrînesc*, Ed. Minerva, Buc., 1986.

37 L. Șăineanu — *Basmele române*, Ed. Minerva București, 1978 ; vezi tipul „Arborele ceresc", p. 302—308.

38 Ion G. Sbiera, — *Povești poporale românești*, Cernăuți, 1886.

39 Sim. Fl. Marian — *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic*, Bucuresci, 1892.

40 B. P. Hasdeu — *Cuvente den bătrîni*, vol. II, ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1984.

41 Petru Caraman — *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ed. Minerva, București, 1983.

42 *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, Ed. Minerva, București, 1973.

43. Desigur, în cadrul acestui studiu, nu ne interesează atît locurile care s-au numit astfel datorită faptului că se aflau într-o zonă în care predominau paltinii, cît așa-numitele „toponime mitice". „Ar trebui să surprindă — notează C. Noica — pe cel care vine la Păltiniș [jud. Sibiu — n.n.], fapul că nu găsește acolo nici un fel de paltini. De ce vor fi numit locul așa ? [...] Oamenii dau sens și trup cîte unei himere, cîte unei dorinți, sau cîte unei fabule" (cf. *Epistolar*, Ed. Cartea Românească, 1987, p. 300). În pofida faptului că, în vechime, era înconjurat de o pădure de brazi, satul Paltinul din Vrancea s-a numit astfel pentru că — spune legenda — niște meșteri șindrilari și-au făcut coliba (prima casă) la rădăcina unui paltin voinic. Ulterior, pădurea de brazi a fost complet tăiată, dar nimeni nu a îndrăznit să taie și paltinul, care a devenit simbolul locului (cf. Simion Hârnea, *Locuri și legende vrîncene*, Ed. Sport-Turism, 1979, p. 98—102).

44 Ion Pop Reteganul — *Povești ardelenești. Basme, legende, snoave, tradiții și povestiri*. Ed. Minerva, București, 1986.

45 Adrian Fochi — *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte* Ed. Acad. R. P. R., București, 1964.

46 *Miorița și vechile rituri funerare la români* (I), în „Anuarul de folclor" vol. III—IV, Univ. Cluj-Napoca, 1983, p. 15—35.

47 *Miorița în Transilvania*, în „Anuarul de folclor", vol. II, Univ. Cluj-Napoca, 1981, p. 95—134.

48 Walter Hirschberg — *Wörterbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 1965.

49 Jean-Paul Roux, *La Mort chez les Peuples Altaïques Anciens et Médiévaux*, Paris, 1963, p. 135—146 ; Uno Harva, *Representations Religieuses des Peuples Altaiques*, Gallimard, Paris, 1959.

50 Karl Meuli — *Gesammelte Schriften* II, Basel/Stuttgart, 1975.

51 Herodot, vorbind de obiceiurile de înmormîntare ale tracilor (e drept sud-dunăreni), spune că aceștia „țin mortul la vedere timp de trei zile" (obicei care s-a păstrat pînă astăzi — 39), iar „apoi îl înmormîntează arzîndu-l sau, în alt chip, îngropîndu-l în pămînt" (*Istorii*, V, 8).

52 G. Ivănescu a considerat că termenul *arțar* este de origine traco-dacă ; cf. *Cuvinte românești de origine traco-dacă*, în „Analele

Universității din Timișoara", vol. II, „Șiințe filologice", 1964, p 258—263.

53 I. D. Ștefănescu — *Cu privire la stema Țării Românești*, în „Studii și cercetări numismatice", vol. I, București, 1957.

54 *** — *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. V, București, 1970

55 Astfel de practici par a fi străvechi, fiind atestate la traco-frigieni. Pe basorelieful unui altar frigian, dedicat marii zeițe Kybele, se deslușește un *pin funerar* în ramurile căruia sînt aninate fluiere cimbale și o tamburină. Vezi Franz Cumont — *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1929, p. 53, fig. 3.

56 Ioan Slavici — *Proză. Povești. Nuvele. Mara*. vol. I, ediție D. Vatamaniuc, Ed. Cartea Românească, București, 1979.

57 Pentru variante similare, vezi 62, p. 31. În alte variante, din trupurile feților îngropați cresc doi brazi, doi meri etc. ; vezi 37, p. 268 ș.u.

58 L. I. Cionu — *Un vechi monument epigrafic slav la Turnu Severin. O rugăciune-descîntec slavo-sîrbă din sec. 13—14, în „Rev.* ist. rom", VII, 1938, p. 210.

59 N. Cartojan — *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I + II, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974.

60 Cristea Sandu Timoc — *Cîntece bătrînești și doine*, București, Ed. pt. Literatură, 1967.

61 Paul Perdrizet — *Negotium Perambulans in Tenebris. Études de Démonologie Gréco-Orientale*, Strasbourg, 1922.

62 Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, vol II, *Credințe si obiceiuri despre plante*, Ed. Paul H. Stahl, Paris, 1988.

63 K. N. Sathas — *Bibliotheca graeca medii aevii*, vol. V, Veneția, 1876, p. 573 ș.u. ; vezi și p. 576 ș.u.

64 Moses Gaster — *Literatura populară română*, Ediție, prefață și note de M. Anghelescu, Ed. Minerva, 1983.

65 V. Bologa — *Von der Babylonischen Labartu über arab. Karina zum Krankheitsbegriff Samca in der rumänischen Volksmedizin*, în „Janus", 1931.

66 M. Eliade — *Mitul reintegrării*, București, 1942, p. 56—59 și Idem, *Melanges*, în „Zalmoxis" I, Paris, 1938, p. 197.

67 Sim. Fl. Marian — *Ornitologia poporană română*. vol. I + II, Cernăuți, 1883.

68 N. Cartojan a susținut că legendele religioase cuprinse în *Codex Sturdzanus* nu sînt numai *prebogomilice, dar și nebogomilice (Ist. lit. rom. vechi*, București, 1930, p. 115). Dacă, în cazul legendei Sf. Sisinie, prima afirmație este perfect demonstrată, în schimb a doua rămîne sub semnul întrebării, pentru că legenda nu cuprinde „idei ce vin în contradicție flagrantă cu doctrina bogomililor" (ibidem).

Dimpotrivă, V. Bogrea a depistat un interesant element bogomilic, *într-o versiune românească a legendei Avestița*, din 1752 (22, p. 42). Mai mult decît atît, variante ale legendei Sf. Sisoe, similare cu cele românești, sînt atestate și în folclorul bulgar ; vezi nota 69.

69 Și în folclorul bulgar sînt atribuite paltinului valențe mitico-magice ; cf. I. Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Sofia, 1985. Pentru valențele cosmice ale paltinului, vezi p. 30—31 și p. 40 ; pentru valențele magico-apotropaice (duhurile rele fug de paltin, de aceea ciobanii își fac fluiere din lemnul lui) vezi p. 36, 37, 50, 62, 75 ; pentru legenda Sf. Sisoe care, în drumul său spre lăcașul diavolului, blestează salcia și rugul de mure și binecuvîntează măslinul și paltinul, vezi p. 38.

70 Moses Gaster — *Chrestomație română*, vol. I, București, 1891.

71 Al. Rosetti — *Colindele religioase la români*, București, 1920, p. 33.

72 *Colinda românească*, Ed. Minerva, Buc., 1981, p. 282—283.

73 Vezi *Legenda măslinului și a rugului de mure*, în „Șezătoarea", an XXX, vol. 18. p. 29—30, Fălticeni, 1922.

74 Gr. G. Tocilescu, Chr. N. Țapu — *Materialuri folcloristice*, Ed. Minerva, București, 1981, vol. III, p. 102.

75 O atestare a blestemului salciei se află în folclorul bulgar (40, p. 227).

76 N. Păsculescu — *Literatura populară românească*, București, 1910.

77 G. Dem. Teodorescu — *Credințe, datine și moravuri ale poporului român*, București, 1874.

78 Romulus Vulcănescu — *Măștile populare*, Ed. Științifică, București, 1970.

79 Mircea Eliade — *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

80 Constantin Brăiloiu — *„Ale mortului" din Gorj*, București, 1936.

81 *** — *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, traducere S. și C-tin Noica, Iași, 1974, fragment 17, vezi și 17a, p. 43—44.

82 Mircea Eliade — *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974.

83 F. Lorinț — *Semnificația ceremonialului funerar al bradului în Gorj*, în „R.E.F.", nr. 4/1968, p. 331—337, București.

84 Gr. G. Tocilescu, Chr. N. Țapu — *Materialuri flocloristice*, vol. III, Ed. Minerva, București, 1981.

85 Ion Mușlea, Ov. Bîrlea — *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Ed. Minerva, București, 1970.

86 *** — *Folclor din Oltenia și Muntenia. Texte alese din colecții inedite*, vol. I, Ed. pt. Literatură, București, 1967.

87 George Coșbuc — *Legendele mănăstirilor noastre*, în „Universul literar" an XX, nr. 47, București, 1902.

88 Angelo De Gubernatis — *La mythologie des plantes ou Les légendes du regne végétale*, Paris, vol. I, — 1878, vol. II — 1882.

89 Nicolae Păsculescu — *Literatura populară românească*, București, 1910.

90 În legende cosmogonice sud-dunărene, Dumnezeu se leagănă într-un „leagăn aurit", agățat în crengile unui copac, crescut în centrul „insulei" primordiale (cf. 121, p. 297).

91 Romulus Vulcănescu — *Etnologie juridică*, Ed. Acad. R. S. România, București, 1970.

92 Adrian Fochi — *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Ed. Minerva, București 1976.

93 Vasile Alecsandri — *Poezii populare ale românilor*, Ed. Minerva, București, 1982.

94 Traian Herseni — *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnologie a cetelor de feciori din Țara Oltului.* Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

95 În descîntecele „de apucat (strîns)" nu apare nici Samca, nici Sf. Sisoe, dar sînt semne că e vorba de aceeași „temă" : a) „apucătura (strînsoarea)" e tot o boală de copii, b) pentru copiii bolnavi de „strînsoare" este „ținut" tot Sf. Sisoe (85, p. 411), c) demonul bolii se strecoară în casă „pe supt prag" (84, p. 103), unul din tipicele moduri de intruziune ale Samcăi, sau ale demonilor similari (96, p. 106). d) salcia, fiind întrebată unde se ascunde demonul bolii, nu răspunde, dar nu e blestemată ; rugul răspunde, dar nu e binecuvîntat (84, p. 102). Într-un „descîntec de deochi", doar salcia e întrebată și ea răspunde, dar nu e binecuvîntată (115, p. 55).

96 M. E. Matie — *Miturile Egiptului antic*, Ed. Științifică, București, 1958.

97 Nicolae Ciurea-Genuneni, — *De la daci la români, Studii de folclor mitic românesc*, Rîmnicu Vîlcea, 1981.

98 «Tot în categoria arborilor sacri intră și *arborii trăsniți (arbor fulgurita)*, deoarece aceștia erau considerați că se „sustrag lumii profane" prin efectele materiale ale trăsnetului» (3, p. 17).

99 Al. I. Amzulescu — *Cîntecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, București, Ed. Acad. R. S. România, 1981.

100 *Motivul leului în contextul colindelor vînătorești*, în „R.E.F." tom 24, nr. 1, București, 1979, p. 63—88.

101 Gh. Vrabie — *Balada populară română*, Ed. Acad. R. S. România, 1966.

102 Obiceiul nu este practicat numai de „românii din Transilvania și cei din Banat", ci și de cei din Moldova unde, în ziua de Ispas, „se pune glie verde cu crengi de paltin pe masă, în casă, la poartă" (92, p. 152). Despre „crengi sfințite de arțar", folosite în cadrul obiceiurilor agrare din Transilvania, se fac referiri în răspunsurile la chestionarul folcloric realizat de Wilhelm Mannhardt, în 1865.

103 În Ardeal se credea că „cine moare de Ispas, se duce în cer" (85, p. 373).

104 Nu numai pe malul mării cresc „trei păltinei", ci și pe malul Cernei învolburate, marcînd singurul vad pe unde Iovan Iorgovan poate trece rîul pentru a o găsi pe *fata sălbatică* (18, p. 487 și 105, p. 310).

105 Nicolae Densușianu — *Dacia preistorică, Ed. Meridiane*, București, 1986.

106 Prezența Sfintei Maria în acest *topos* ascensional (determinat prin coordonate ca „mijloc de cale", „paltin mare cu vîrfuri pe ceri", scară cerească etc.) nu este întîmplătoare, avînd în vedere valențele mistico-simbolice care i-au fost atribuite. În poema liturgică medievală, *Imn Acatist al Maicii Domnului*, Sf. Maria este pe rînd numită „scară *(klimax)* cerească pe care s-a coborît Dumnezeu", „punte *(géphyra)*, ce duci la cer pe pămînteni", „turn *(pýrgos)*, de neclintit al Bisericii", „copac *(déndron)* cu poame strălucite, de unde se hrănesc cei credincioși", „pom cu frunziș umbros, sub care se adăpostesc cei mulți", „culme *(hýpsos)*, unde n-ajung gîndurile oamenilor" ș.a. *Scara, puntea cerească, turnul, copacul, culmea* sînt, toate, ipostaze ale *Axis Mundi*, care sprijină Universul și fac posibilă comunicarea între diversele sale paliere. Vezi text și comentarii la Andrei Cornea — *Mentalități culturale și forme artistice în epoca romano-bizantină (300—800)*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 212—214.

107 Folcloriștii au observat și subliniat caracterul de „lege" al *structurii tripartite* și al *principiului triplicării* în epica tradițională. Antti Aarne a considerat că multiplicarea personajelor pînă la trei este o „lege a gîndirii și fanteziei" narative, Stith Thompson vorbește despre „Formulistic number three" (motiv Z. 71. 1) iar V. I. Propp, despre „tendința basmului de a-și triplica toate elementele" (25, p. 362). Folcloristul danez Axel Olrik (într-un studiu din 1908, *Epic laws of Folk Narative)*, a stabilit că „legea acțiunii tripartite" este una dintre cele treisprezece „reguli de compoziție" sau „formule de construcție" epică, avînd în vedere faptul că, în general, „trei este numărul maxim de personaje și de obiecte ce își au locul în narațiunea

tradițională". Vezi în acest sens și Adrian Fochi — *Cîntecul epic tradițional al românilor. Încercare de sinteză*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 306—307 ; idem — *Estetica oralității*, Ed. Minerva, București, 1980, p. 191—195 ; Ov. Bîrlea — *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Ed. Șt. și Encic., București, 1976 p. 228—229.

De altfel, scenariul tetradic atipic (patru copaci = doi mint + doi spun adevărul) a fost, se pare, resimțit ca artificial de către povestitorii populari, fiind înlocuit cu scenariul triadic tipic (trei copaci = doi mint + unul spune adevărul), așa cum apare în unele legende populare, culese în jurul anului 1900. Semnificativ este faptul că, în astfel de cazuri, copacul eliminat a fost măslinul și nu paltinul. Vezi legenda populară consemnată de Sim. Fl. Marian : dintre cei trei copaci interogați de Sf. Sisoe (rugul, salcia și paltinul), doar ultimul indică locul unde s-a ascuns *Aripa-Satanei* (cf. 4).

108 Gr. G. Tocilescu, Chr. N. Țapu — *Materialuri folcloristice*, Ed. Minerva, vol. I, II, III, București, 1980—1981.

109 Petru Caraman, — *Literatură populară*, Antologie și introducere de Ion H. Ciubotaru, în *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. III, Iași, 1982.

110 Echivalența slav. *iavor* cu rom. *paltin* a fost consemnată încă din 1705, într-un *Glosar de plante slavono-român* (cf. 70, p. 356).

111 Hervé Fillipetti & Janine Trotereau, *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Paris, 1978.

112 Paul H. Stahl — *Histoire de la décapitation*, Paris, Presses Universitaire de France, 1986.

113 T. Pamfile — *Mitologie românească*, vol. I, București, 1916,

114 N. Leon — *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903, p. 40. Informația consemnată de N. Leon pare să ateste caracterul de *remediu universal* atribuit arțarului. Proprietățile sale terapeutice erau cunoscute și folosite din cele mai vechi timpuri (Pliniu le menționează), dar pe noi ne interesează mai ales proprietățile magico-(terapeutice) ale acestui copac : în Anglia, de exemplu, era obiceiul de a trece copilul prin ramurile arțarului, pentru a-i asigura sănătate și viață lungă (cf. Maria Leach, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York, 1972, p. 675).

115 Daniil Ionescu, Alex. Daniil — *Culegere de descîntece din jud. Romanați*, vol. II, Vălenii de Munte, 1908.

116 Cuvînt polisemantic, *leagan* pare a avea aici sensul de *sicriu* („liagăn = sicriu", cf. 60, p. 497). Cu acest sens, termenul este folosit și în textele care descriu expunerea cadavrului la înălțime : „Sufletul din el ieșea... / Da' mumă-sa sărmana, / Lua spirtul de-l spir-

tuia, / Mîndru leagăn îi făcea / Şi-n podu căşii îl punea, / (...) / Tot aşa că mi-l păstra", (60, p. 203, vezi şi p. 184).

117 Ion Diaconu — *Cîntăreţi şi povestitori populari*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980.

118 Argumente etnografice privind existenţa (persistenţa) acestei practici funerare în spaţiul carpato-dunărean a adus şi Petru Caraman, într-un studiu inedit pe care nu am avut posibilitatea să-l consultăm. Iată cîteva pasaje din acest studiu, extrase de Ion H. Ciubotaru. Acesta din urmă consideră că ipoteza practicării de către români a înmormîntării supraterane este «îndrăzneaţă, dar nu pare să fie lipsită de temei, mai ales dacă avem în vedere că existenţa acestui tip de înmormîntare *(suspendată)* la străbunii românilor este susţinută şi de savantul ieşean Petru Caraman, în studiul inedit *Porţile monumentale ale României. Consideraţii asupra genezei şi semnificaţiei lor.* „Aspectul arhitectonic al porţilor monumentale româneşti — spune Petru Caraman — reprezintă din punct de vedere genetic, o contaminare a schemei porţilor gospodăreşti, ataşate gardului la intrarea în curte, cu schema mormîntului pe stîlpi" (p. 12). Faţă de etnologul polonez St. Poniatowski, care, cercetînd relaţia ce există (la alte popoare) între *mormintele pe stîlpi* şi *arcul de triumf*, vedea în porţile monumentale „o reducţie a mormîntului pe stîlpi", Petru Caraman atrage atenţia că acest tip de porţi „conservă pînă azi, sub o formă surprinzător de clară, vestigiul vechiului sarcofag" (p. 8). Studiul profesorului Caraman conţine şi alte argumente în sprijinul ideii enunţate mai sus, ceea ce demonstrează încă o dată acuitatea poblicării tuturor manuscriselor rămase de la marele etnolog.» ; cf. Ion H. Ciubotaru, (recenzie la) *„Anuarul de folclor", III—IV, Cluj-Napoca, 1983*, în „Anuar de lingvistică şi istorie literară", tom XXIX, B, Iaşi, 1983—1984, p. 321.

Să mai consemnăm aici cîteva date referitoare la obiceiul (haiducesc ?) al expunerii cadavrului la poalele sau în scorbura unui copac. Cadavrul lui Toma Alimoş este expus la poalele unor ulmi, iar cel al haiducului Stoian, la rădăcina unui „păr mare rotat" (60, p. 234). Într-o altă variantă a baladei, cadavrul lui Stoian Bulibaşa este introdus într-un „copac găunos" şi aruncat pe Dunăre (60, p. 184). Bun cunoscător al eresurilor populare, Vasile Voiculescu a reluat motivul într-una dintre nuvelele sale, *Taina Gorunului* : haiducul Gogolea (se pare un personaj real) se autoînmormîntează în scorbura unui falnic gorun. În fine, iată şi un caz real, întîmplat în Banat, prin 1932, care atestă folosirea unui sicriu primitiv, confecţionat dintr-o salcie scorburoasă de la „hotarul comunei" : „Ştiind că în hotarul comunei crescuse (...) o salcă mare, scorburoasă, au tăiat-o de lungimea staturei omului (...) şi apoi au vîrît corpul neînsufleţit al defunctului

în butoara salciei, iar după ce au astupat în mod primitiv cele două capete ale trunchiului de salcă, au plecat cu toții la cimitir, însoțiți de preotul local" (A. Moaca, *Lipsa de credit*, în „Foaia diecezană" Caransebeș nr. 9, 1932, p. 1. Mulțumim folcloristului Ion Filipciuc pentru semnalarea acestui articol.)

119 „Arborele care se înalță în piața [„centrul" — n.n.] satului are și el o semnificație simbolică : sub teiul, ulmul, măslinul sau platanul centenar este locul unde se tratau problemele satului, unde se reuneau bătrînii satului pentru deliberare. Este *arborele de tratative (l'arbre à palabres)* din țările africane, *stejarul de judecată* din Evul Mediu francez. Nu atît funcția pe care o au acești arbori este cea care conferă sacralitatea locului, cît însuși caracterul zeului-arbore care conferă manifestărilor ce se desfășoară sub frunzișul său un sens religios" (111, p. 208).

120 Aceeași imagine „sacralizantă" o regăsim în *cîntecele de leagăn*, în care pruncul, învelit în „fașă dalbă de mătase", este legănat de vînt într-un „legănel de păltinel" (4) sau într-un „legănuț de păltănuț" (cf. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, București, 1892, p. 434)

121 Vezi legenda *Sfîntul Susoie și Mălăția* (sic !), la Mihail Robea, *Basme, snoave, legende și povestiri populare*, București, 1979, p. 155—157.

122 Ion H. Ciubotaru — *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova. Marea trecere*, Iași, *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. VII, 1986, p. 69.

Spirala (labirintul, în general) este, pentru societățile tradiționale, forma predilectă de reprezentare a drumului parcurs de sufletul defunctului. Așa cum a demonstrat etnologul Paul P. Drogeanu, „toiagul" — un obiect ritual din recuzita ceremonialului funerar românesc, o lumînare spiralată, de lungimea defunctului, arzînd centripet la căpătîiul (pe pieptul) acestuia — este un „simbol material" al itinerarului postum al sufletului (cf. *Despre un model poietic al marii treceri*, în „Anuarul I.C.E.D.", 3, seria B, București, 1985, p. 459—485).

123 În jurul anului 1900, S. Fl. Marian nota faptul că textul *Minunile Sf. Sisoe* „nu lipsește mai nici într-o casă în care se află vreun copil bolnav de *Samca, reul* sau *reutatea copiilor*" (cf. 4). Vezi și Ioana Ene, *Un document etnografic foarte rar — tabletă apotropaică din colecția Muzeului județean Vîlcea*, în „Buridava", vol. IV, Rm. Vîlcea, 1982, p. 247.

124 Jordan Ivanov, — *Livres & Légendes Bogomiles*, Paris, 1976.

125 Émile Turdeanu, *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament*, Ed. E. J. Brill, Leiden, 1981.

126 I. Georgieva — *Bulgarian Mythology*, Sofia, 1985.

127 Semnalăm aici încă o excepție. Spre deosebire de colinde, în unele legende populare românești Sf. Maria pleacă și ea în „lumea de dincolo", cu „opinci de fer" și „toiag de oțel", în căutarea lui Isus care fusese răstignit. Salcia (ca bradul, în *cîntecele funerare)* se face „punte peste apă" pentru ca să poată să treacă Sf. Maria, care o binecuvîntează (S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, 1899, p. 260 ; vezi și 92, p. 130). Credem că este vorba de o preluare din ciclul de credințe românești referitoare la parcursul spre „lumea de dincolo".

128 De fapt, sînt atestate și variante populare ale baladei, în care trupul lui Brîncoveanu este jupuit și pielea împăiată (99, p. 687 ; 101, p. 318). Mai mult decît atît, o imagine identică cu cea din balada *Brîncoveanu*, culeasă de Alecsandri, o regăsim în unele variante ale baladei *Stoian Bulibașa* : „De piele mi-l jupuia /.../ Pielea cu paie-o umplea, / Pîn noroi c-o tăvălea, / D-un paltin o atîrna" (108, I, p. 169 ; vezi şi 101, p. 326).

129 Pentru grecii arhaici, în „călătoria pe celălalt tărîm" era absalută „nevoie de călăuze", căci „calea ce duce la Hades" nu e „nici simplă, nici una singură", ci „are nenumărate răspîntii și răscruci" (Platon, *Phaidon*, 108 a).

IV. BALAURUL ȘI SOLOMONARUL — TERMENII UNEI ECUAȚII MITICE ARHETIPALE

1. ȘAMAN — SOLOMONAR

În cadrul mitologiei române, originea solomonarului a fost, este și, probabil, va fi încă mult timp o problemă controversată. Această situație nu este motivată, ca în cazul altor „pete albe" din mito-folclorul românesc, doar de sărăcia informațiilor, ci și de faptul că datele pe care le deținem sînt, nu de puține ori, ambigui sau contradictorii.

Mai mult decît atît, „portretul robot" al solomonarului pare să includă elemente eterogene, anexate și suprapuse de-a lungul timpului, provenind din alte sfere ale folclorului mitic: tradiția referitoare la preoții traco-geți cu presupuse atribute meteorologice, legendele populare referitoare la Sf. Ilie, textele apocrife privitoare la regele Solomon, etc. Aceste cauze și altele încă, fac din tradiția referitoare la solomonar un complex mito-folcloric greu de elucidat, astfel că cercetătorul este pus în fața unui *puzzle* al cărui set (incomplet) de „piese" urmează să fie ordonat pentru a da, în final, o imagine unitară și coerentă.

Există sau nu filiație între preoții traci *kapnobatai* și solomonari? În ce constă inițierea solomonarilor? Este solomonarul un șaman? Cît din tradiția referitoare la Solomon a trecut în sfera tradiției referitoare la solomonari? Cînd și cum s-a produs acest din urmă fenomen? Cum se explică asemănarea (în multe privințe, identitatea) dintre solomonarul român și omologi ai acestuia din tradiția folclorică a unor populații învecinate? Cum se explică supraviețuirea, în paralel, în mentalitatea populară, a tradițiilor referitoare la solomonar și a celor referitoare la Sf. Ilie, în condițiile în care ambii guvernează aceleași fenomene atmosferice? ș.a.m.d. Iată doar cîteva probleme cu care este confruntat cercetătorul

fenomenelor culturii populare, probleme cărora trebuie să le găsească soluţii, chiar dacă ipotetice. La o parte dintre aceste întrebări, cîţiva cercetători au încercat unele răspunsuri, dar ele sînt controversate încă, puţine dintre acestea bucurîndu-se de un consens general.

În privinţa relaţiei dintre solomonar şi şaman (în speţă şamanul din tradiţia maghiară — *táltos)*, Mircea Eliade (1, p. 225), a preluat ideile formulate de celebrul şamanolog ungur Vilmos Diószegi (2). Acesta din urmă prezintă mai multe elemente definitorii pentru un şaman, care ar fi atestate la *táltos*, dar nu şi la solomonarul din tradiţia românească (şi nici la „vrăjitori" omologi din alte tradiţii populare : *planetnik* la polonezi, *garabanciaš* la sîrbo-croaţi etc.). Principalele trăsături care definesc şamanul — somnul/moartea rituală, „dezmembrarea" iniţiatică, extazul şamanic etc. — nu se regăsesc la solomonar, cu toate că unele interferenţe şi influenţe între şaman *(táltos)* şi omologul maghiar al solomonarului *(garabonciás diák)* au fost semnalate de unii cercetători (17 ; 44 ; 54). Printre altele, V. Diószegi afirmă că numai şamanul *(táltos)*, nu şi solomonarul, este supus unei iniţieri şi că numai acesta posedă costumaţie particulară şi tobă (2, p. 112—122). Fără să avem intenţia de a susţine faptul că solomonarul din tradiţia românească posedă trăsături definitorii şamanului, vom încerca totuşi să corectăm afirmaţiile cercetătorului ungur, amintind faptul că, pentru mentalitatea populară românească, iniţierea solomonarului este un act obligatoriu şi că aceasta este din abundenţă atestată în credinţele şi legendele populare. Este chiar, după ştiinţa noastră, singurul „personaj" din folclorul mitic românesc la care actul iniţierii este în mod expres şi limpede menţionat.

De asemenea, afirmaţia cercetătorului V. Diószegi, privind faptul că numai şamanul *(táltos)* posedă o costumaţie particulară, nu este întru totul corectă. În tradiţia populară românească solomonarul e descris ca purtînd o anume costumaţie — haine zdrenţuite de cerşetor, sau gubă, sau „şapte pieptare" de care nu se leapădă niciodată, nici în toiul verii — dublată aceasta de unele accesorii strict particulare : o traistă, o carte magică, un frîu din coajă de mesteacăn, un toiag cu care a fost omorît un şarpe, un topor de fier descîntat. Un accesoriu insolit al solomonarului este „o toacă mică de lemn", dar aceasta nu este atestată decît în unele credinţe şi legende populare. Două ar putea fi motivele acestui din urmă fenomen : fie este vorba de un accesoriu magic stră-

vechi, ale cărui semnificații s-au atrofiat de-a lungul timpului, fie, dimpotrivă, este vorba de un element împrumutat relativ recent din alte sfere mito-rituale — împrumut care nu a apucat să se generalizeze. Potrivit informațiilor folclorice pe care le deținem, privind rolul magic atribuit toacei solomonarului, aceasta nu poate fi considerată, decît forțat, ca fiind un posibil echivalent al tobei șamanului. Sunetele produse de toaca solomonarului pun în (sau opresc din) mișcare „duhurile", dar exclusiv pe cele cu caracter meteorologic (137). Toaca poate declanșa sau opri ploile (furtunile, vînturile etc.), așa cum rezultă din unele legende populare solomonărești (3, p. 45), sau din descîntece folosite de ex-solomonari : „Cu toaca te opresc / Dacă ești nor necurat, / Să te duci peste munți, / Dacă ești curat / Să vii peste sat." (85, p. 425).

Ca argument în favoarea ideii că o astfel de practică rituală cu caracter meteorologic este străveche în aceste ținuturi și că, inițial, în locul toacei era folosită toba, putem cita un text, scris înainte de secolul al III-lea e.n., cuprins în *Paradoxograful lui Rohde* : „Se spune că geții întîmpinau cu lovituri de tobă tunetele lui Zeus" (71, p. 635).

Referitor la vrăjitorii populari români, și alți cercetători (40, p. 63) au afirmat că nu sînt atestate nici inițierea, nici „semne exterioare" particulare ; afirmații în general corecte, dar nu și în privința solomonarului, care face excepție.

2. KAPNOBATES — SOLOMONAR

La începutul secolului I e.n., comentînd un pasaj dintr-o carte (pierdută azi) a lui Poseidonios și un altul din *Iliada* (XIII, 5—7) lui Homer, Strabon scria următoarele : „Poseidonios afirmă că misii se feresc, din cucernicie, de a mînca vietăți ; și iată deci motivul pentru care nu se ating de carnea turmelor lor. Se hrănesc cu miere, lapte și brînză, ducînd un trai liniștit — pentru care pricină au fost numiți *theosebeis* [adoratori ai zeilor — n.n.] și *kapnobatai*. Unii traci — spune acesta [Poseidonios — n.n.] — își petrece viața fără să aibă legături cu femeile, numindu-se *ktistai ;* ei sînt onorați și socotiți sacri trăind, așadar, feriți de orice primejdie. Pe toți aceștia poetul [Homer — n.n.] i-a numit „străluciții mulgători de iepe", „cei care se hrănesc cu lapte", „cei care duc viață sărăcăcioasă" și „oamenii cei mai drepți"» *(Geografia* VII, 3, 3).

Din mai multe considerente, împărtășim părerea lui Mircea Eliade potrivit căreia „aceste informații sînt valabile și pentru geți“ (41, p. 56). Geții și misii vorbeau aceeași limbă (106, p. 50—55), populau cam aceleași teritorii („Acești geți locuiau și pe un mal și pe celălalt al Istrului, ca și misii, care sînt și ei traci — acum ei se numesc moesi“ — Strabon, *Geografia* VII, 3, 2), astfel că erau adesea confundați („Neamul sălbatic al geților a existat și pe vremea strămoșilor ; căci ei sînt moesi“ — Salustius, *Istorii* IV, 18). De altfel, chiar Strabon, după pasajul mai sus citat (VII, 3, 3), atribuie geților ceea ce inițial le atribuise misilor : „Socotindu-i *theosebeis* și *kapnobatai* pe cei fără femei, (geții) s-ar ridica împotriva părerii obștești“ *(Geografia* VII, 3, 4,). Mircea Eliade a susținut, pe bună dreptate, faptul că „termenii *theosebeis* și *kapnobatai*... desemnează de fapt anumite persoane religioase și nu totalitatea poporului“ (41, p. 57). Pe de altă parte, I. H. Crișan a adus argumente privind faptul că acești preoți-asceți-vegetarieni „sînt adepți ai doctrinei zalmoxiene“, pentru că — așa cum afirmă tot Strabon — „a dăinuit la geți obiceiul pythagoreic, adus lor de Zalmoxis, de a nu se atinge de carnea animalelor“ *(Geografia* VII, 3, 5, cf. 106, p. 389).

Dacă asertiunile de mai sus sînt corecte, atunci putem desprinde, din pasajul lui Strabon, cîteva caracteristici specifice tagmei de preoți-anahoreți geto-misieni adepți, probabil, ai doctrinei zalmoxiene : erau vegetarieni și caști, trăiau în adorarea zeilor, departe de colectivitate și de plăcerile lumești, erau onorați și socotiți sfinți etc.

După aproape două mii de ani, „portretul“ solomonarilor — așa cum reiese acesta din credințele și legendele populare — nu este esențial diferit. Ei trăiesc în afara colectivităților, „în apropierea iezerelor“ (8, p. 146), „în pustie“ (109, p. 173), „în munți prin peșteri, în păduri în colibe, sau prin țarine“ (8, p. 143), iar, cînd totuși coboară în sat, ei „nu dorm nicicînd în casă, de-ar și crepa lemnul de frig“ (8, p. 143 ; 18, p. 165 — 166). Au înfățișare de „oameni sălbatici cu păr sburlit“ (8, p. 142), iar apariția lor este umilă, de cerșetori-rătăcitori ; „hainele lor sînt numai petece și murdare“ (8, p. 142). Este semnificativ faptul că în așa-numitul „Lexicon de la Buda“ (1825), care conține una dintre cele mai vechi atestări documentare ale termenului *solomonar*, acesta este tradus în germană prin *lumpenmann* (98). De regulă, solomonarii cerșesc (și primesc) alimente, dar în cantități mici și niciodată carne : „un ou, că alte lucruri nu mănîncă“ (39, p. 29), sau lapte,

„faguri de miere“ (109, p. 177), „oloi de floarea soarelui“ sau „o coajă de mălai“ (138). Vegetarianismul lor este o lege, niciodată călcată : „șolomîner — ăla nu mănîncă de dulce“ (65, p. 115). De altfel, cerșitul hranei nu pare a avea rostul de a potoli foamea solomonarului, ci acela de a testa bunăvoința săteanului : „ca să cerce credința oamenilor și mai ales dărnicia față de săraci. Pentru aceea cutrieră satele ca cerșitori“ (8, p. 144). Unele credințe menționează faptul că „pita căpătată de pomană nu o mănîncă, ci o aruncă pe ape“ (8, p. 143) — gest sacrificial „pentru sufletul morților“ (4, p. 129) sau, poate, gest magic de „dezlegare a ploilor“, cum este atestat în practicile vrăjitorilor dn unele zone ale țării (12, p. 861). Traiul ascetic al solomonarului este reglementat de „rînduielile cele vechi“ : „El duce viață sub mare canon, căruia i s-au supus toți solomonarii. Numai așa pot ei cunoaște stihiile și le pot rîndui după voința lor“ (109, p. 173). În ceea ce privește castitatea solomonarilor, aceasta este evidentă, chiar dacă de regulă e subînțeleasă și doar arareori consemnată în mod expres : „Pot stăpîni (stihiile) și bărbații ca mine — spune un solomonar, într-un basm bucovinean — da trebuie să trăiască într-o pustie, că numai așa le cresc puterile. Fetele și femeile îi seacă de puteri și-i schimbă-n oameni ca toți oamenii. Acestea-s rînduielile cele vechi, pe care trebuie să le ținem cu mare strășnicie, c-atuncea ascultă stihiile de noi“ (109, p. 178).

Încă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Ion Budai-Deleanu scria cît de temuți și cinstiți de oameni erau solomonarii (92, II, p. 286). Ei sînt considerați „călugări“, „oameni sfinți“, „oameni foarte pii și învățați“ ; se crede că însuși „Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca niște sfinți, i-a ridicat în nori, și acum ei conduc norii (balaurii) după cum voiesc“ (8, p. 144). Traian Gherman — un harnic folclorist care, în primele decenii ale secolului al XX-lea, s-a ocupat și a cunoscut îndeaproape tradiția referitoare la solomonari — a descris astfel felul cum sînt tratați și priviți aceștia în popor : „Prin satele românești adeseori vezi cerșind din casă-n casă cîte-un om..., căruia i se deschid toate portițele, iar dărnicia românului, și altfel proverbială, l-ar îngrămădi cu toate bunătățile mesei și camerii lui. Nu vezi să-l huiduiască de la o singură casă, o vorbă aspră n-auzi de la nime, iar privirile ce i le aruncă nu sunt de compătimire, ci din contra se uită la acest cerșitor cu un fel de sfială, și umilirea ce ț-o insuflă convingerea că în fața ta ai un om mai altfel decît tine, un om superior. Dar

dacă ai şti că cerşitorul acesta la adecă nu e cerşitor simplu avizat la mila oamenilor, ci e un *şolomonar*, şi dacă ai şti ce convingere nestrămutată are poporul despre şolomonari, paradoxul acesta l-ai afla de o urmare firească, enigma ţ-ar fi dezlegată" (8, p. 141).

*

Referitor la enigmaticul termen *kapnobatai*, folosit de Strabon, cercetătorii s-au împărţit în mai multe tabere, în funcţie de felul cum au tradus termenul şi de înţelesul pe care l-au atribuit traducerii respective :

— „călători prin nori" — au tradus V. Pârvan (fără să dea sensul sintagmei — 72, p. 95), Traian Herseni şi alţii, referindu-se, aceştia din urmă, la atributele meteorologice ale preoţilor geto-misieni (3, p. 49 ; 5, p. 19). I. I. Russu (73, p. 123) consideră traducerea lui Pârvan ca fiind „lipsită de orice valoare", susţinînd că este vorba de „un cuvînt tracic neînţeles şi desfigurat în gura grecilor" (ipoteză susţinută întîi de Lamer) ;

— tot traducerea „călători prin nori" o acceptă şi H. Daicoviciu şi M. Coman. Primul consideră expresia ca fiind „o poreclă pe jumătate respectuoasă, pe jumătate ironică, legată eventual, de anumite preocupări astronomice ale preoţilor sau de vîrfurile de munte unde se găseau sanctuarele şi peşterile lor" (74, p. 274), iar cel de al doilea crede că atributul respectiv fie are un sens figurat, mistic, fie este o *interpretatio graeca* a unui termen autohton (4, p. 126), ipoteză formulată iniţial de Lamer şi acceptată de I. I. Russu ;

— „cei care se hrănesc cu fum (cu aer)" — cu lecţiunea *kapnobotai* sau *kapnopotai* — sau „cei care calcă în picioare fumul", adică cei care se abţin de la alimente preparate la foc (Pape, Kuhn, Gooss, Tomaschek — vezi 70, p. 341 şi 71, p. 227) ;

— „umblători prin fum" (140), traducere legată fie de practicarea unor rituri apotropaice (75, p. 156), fie de practicarea fumigaţiilor de plante psihotrope în vederea provocării extazei — idee lansată încă din 1873 de Al. Odobescu (143) şi C. Bolliac (144) şi susţinută de M. Eliade (1, p. 390 şi 41, p. 56—57). Vezi şi nota 136.

— în ultimul timp, pare să cîştige teren şi o altă ipoteză şi anume aceea că numele preoţilor *kapnobatai* a rezultat din faptul că ei îşi asumau funcţia de prezicere a viitorului după forma şi felul de răspîndire a fumului — act de divinaţie cu-

noscut sub numele de *kapnomanteia*. «Termenul *kapnobatai*, deși are o etimologie populară greacă, nu înseamnă „călători prin nouri" sau „călători prin fum", ci exprimă o denumire a preoților daci primită pe baza unor funcții religioase, legate de prezicerea viitorului» — scrie A. Bodor (43, p. 17) și părerea sa este împărtășită și de alți exegeți (42, p. 75).

Să mai amintim, pe de o parte, faptul că, de-a lungul timpului, s-au formulat și alte ipoteze privind această spinoasă problemă și, pe de altă parte, faptul că multitudinea ipotezelor (care nu suportă o demonstrație categorică), este, în acest caz, un simptom evident al sărăciei informațiilor. Chiar și un comentator cum este Gh. Mușu, care de regulă nu ocolește ecuațiile cu mai multe necunoscute, refuză să deschidă dosarul termenului *kapnobatai*, pe motiv că problema „nu oferă nici un punct necontroversat (cel puțin pînă acum)" (77, p. 206).

Cercetătorul are deci la îndemînă suficiente (prea multe chiar) variante din care poate să aleagă, dar actul aderării la una sau la alta dintre soluții se face, în acest caz, pe baze mai mult sau mai puțin intuitive. Doar acceptarea primei ipoteze (*kapnobates* = preot „călător prin nori", prin analogie cu *aerobates* = călător prin aer, la Aristofan, *Norii*, 225, 1503) este în măsură să justifice o discuție privind o posibilă relație, pe verticala timpului, între preoții traci *kapnobatai* și solomonarii din tradiția folclorică românească. Dosarul comentariilor (pro și contra) este, și în acest caz, destul de bogat.

Pentru prima dată, posibilitatea acestei filiații a fost enunțată (este drept, într-un mod interogativ), într-un studiu extrem de util (3), la care vom mai avea și alte prilejuri să facem trimiteri. Iată pasajul la care ne referim: «Ar fi posibil ca legendele solomoniene orientale să se fi întîlnit pe teren românesc cu unele legende locale despre urmașii acelei „tagme de anahoreți... celibatari" ai dacilor, despre care Strabon și Iosephus Flavius scriu că se abțineau de la plăcerile lumești și pe care poporul îi considera „călători prin nori"?» (3, p. 49).

Ulterior, într-un studiu devenit notoriu, Traian Herseni a detaliat problema ajungînd, „după analize atente și minuțioase, semiotice și comparativ-istorice", la concluzia că «...solomonarii continuă, într-o formă populară, țărănească, vechile ordine ale preoților-magicieni din aceste ținuturi, care ne conduc din nou la geto-daci. *Ktistai* sau, se pare mai corect *skistai* („cei care se abțin de la plăcerile lumii") menționați de Stra-

bon la geto-daci, care îi numea „călători prin nori“ ...au fost fără îndoială precursorii geto-daci ai solomonarilor români», (5, p. 19). Traian Herseni promitea să revină mai pe larg asupra acestei probleme, într-o lucrare de ansamblu privind cultura populară română; trecerea în neființă a cercetătorului (1980) a întrerupt însă acest proiect, sau poate că proiectul a fost finalizat într-un manuscris care își așteaptă editorul.

Desigur, această ipoteză este nu numai spetaculoasă și ispititoare, dar și plauzibilă. Din păcate însă, lipsa de informații privind această problemă, pe o perioadă de circa 1900 de ani (între mărturia lui Poseidonios, reluată de Strabon și primele atestări despre solomonari), face ca această ipoteză să rămînă doar plauzibilă, chiar dacă E. Agrigoroaiei consideră că T. Herseni *a demonstrat* „originea dacă a solomonarului“ și, prin urmare, că «preoții daci „călători prin nori“ *(kapnobatai)* sînt autentici solomonari» (6, p. 244).

Mai precaut, M. Coman consideră că „speculațiile lui T. Herseni“ (preluate ulterior de E. Agrigoroaiei) sînt „exagerate, greu de susținut și verificat științific“ (4, p. 123). Sîntem de acord că este „dificilă și doar ipotetică asimilarea solomonarilor cu acei inițiați dacici“ (4, p. 126), dar sîntem înclinați să acceptăm această ipoteză. Unul dintre argumentele invocate de exeget, pentru a combate ipoteza asimilării de care ne ocupăm, constă în aceea că, pe cînd tradiția folclorică îl prezintă pe solomonar călătorind prin nori călare pe balaur, autorii greci nu descriu vreo imagine similară relativ la preoții geto-misieni „călători prin nori“. Argumentul, în sine, este interesant, dar nu putem ști (din păcate !) dacă Strabon a preluat de la Poseidonios toate informațiile referitoare la inițiații geto-misieni, sau dacă, nu cumva, primul a selectat doar cîteva dintre cele redactate de al doilea — selecție pe care o operează Strabon, în cadrul aceleiași discuții, și în informațiile referitoare la traci cuprinse în *Iliada*. Este posibil ca Strabon să fi preluat de la Poseidonios doar informațiile care i se păreau a fi utile demonstrației sale și anume că misienii pe care îi evocă Homer în *Iliada* (XIII, 5—7) erau localizați în Tracia, la Dunăre, și nu în Asia Mică, excluzînd în schimb informațiile care i s-au părut a fi inutile sau fanteziste. Nu putem exagera, considerînd că, dacă autorii antici greci sau romani nu au consemnat un fapt, înseamnă că acel fapt nu a existat (neconvingătorul *argumentum ex silentio).* În primul rînd, o parte din cărțile scrise în epocă s-au pierdut (ca cea a lui Poseidonios, de exemplu). În al doilea rînd, știm că in-

formaţiile referitoare la geto-daci, parvenite de la autorii antici, sînt destul de sărace şi cîteodată ambigue sau contradictorii, fiind culese la a doua sau la a treia mînă. Aşa cum am mai spus, situaţia este şi mai acută atunci cînd este vorba de credinţele şi practicile religioase ale geto-dacilor care, pe de o parte, fiind tainice, ajungeau cu greu şi fragmentar la cunoştinţa străinilor şi, pe de altă parte, aceştia din urmă nu puteau recepta adevăratele semnificaţii ale unor credinţe şi rituri specifice, străine de ideile lor religioase ; cazuri în care fie că omiteau să le redacteze, fie că le „înghesuiau" între coordonatele mentalităţii lor proprii. „Ar fi zadarnic să deplîngem *sărăcia documentelor* — scrie Mircea Eliade — dar nu trebuie pierdut din vedere că informaţiile privind ideile şi practicile religioase ale geto-dacilor sînt *fragmentare şi aproximative*. Cele cîteva documente valabile transmise de autorii vechi se referă *numai la anumite aspecte ale religiei, ignorînd restul — şi sîntem constrînşi să ne imaginăm ce poate constitui acest misterios rest*" (41, p. 67, sublinierile ne aparţin). Chiar la Herodot — în pofida seriozităţii şi a bogatelor sale informaţii — găsim pasaje imprecise privind credinţele religioase şi practicile rituale ale geto-dacilor, redactate „cu o uimitoare neglijenţă gramaticală şi stilistică" — cum se exprimă acelaşi istoric al religiilor (41, p. 66).

Este evident faptul că M. Coman nu face exagerarea pe care o aminteam mai sus. El nuanţează problema, părîndu-i-se nefiresc ca autorii greci să fi omis să scrie despre un eventual vehicul ofidian al preoţilor traci „călători prin nori" — nefiresc pentru că „imaginea unui preot iniţiat, zburînd prin nori călare pe un balaur, era prea frapantă, prea exotică, pentru a nu fi reţinută şi redată de autorii greci, atît de curioşi şi atît de însetaţi de pitoresc" (4, p. 125). Am văzut deja că existau suficiente motive ca o credinţă/practică religioasă a unei populaţii „barbare" să fi rămas necunoscută autorilor greci / romani, sau să nu fi supravieţuit de la o preluare la alta a informaţiilor. Mai mult decît atît, „imaginea" în discuţie nu era chiar atît de „frapantă" şi de „exotică", încît nesemnalarea ei de către autorii greci să constituie un argument suficient al inexistenţei sale. Dimpotrivă, astfel de „imagini" abundă în textele mitologice, istorice sau (mito-)literare ale antichităţii. Să încercăm să trecem în revistă cîteva astfel de relatări, privind iniţiaţi (magi, preoţi, extatici) cărora li se (sau care îşi) atribuiau nu numai puteri meteorologice, dar şi aceea de a se ridica sau de a călători prin văzduh.

a) Din bogata mitologie chineză alegem un singur exemplu, acela al eroului semilegendar Yui — strănepotul și, se pare, preotul zeiței Niui-Wa. Figura mitologică a acestei zeițe este complexă (i se atribuie antropogeneza, omorîrea Dragonului Negru, restabilirea ordinii postdiluviene etc.), dar în vechi texte chineze *(Huianan-zi)* este prezentată ca o divinitate a furtunii și a tunetului, călărind pe balaurii norilor: „(Niui-Wa) șade în carul tunetului, la care e înhămat un dragon înaripat în mijloc, iar în lături sînt dragoni fără coarne. Nori galbeni împodobesc carul ei, un dragon alb zboară înainte, iar un șarpe o urmează. Așa plutește ea în înălțimi, printre demoni și spirite, ridicîndu-se pînă în cerul al nouălea..." (62, p. 501). Yui a plecat de pe pămînt urcîndu-se pe muntele Tziui „de unde și-a luat zborul", dar a revenit pentru a salva omenirea de potop. El însuși cu chip de dragon, Yui a chemat din cer doi dragoni și a poruncit unui acolit să încalece pe ei și să inspecteze din văzduh pămîntul, măsurînd amploarea inundației. Acesta zboară călare pe dragoni, iar cînd niște oameni trag cu săgeți în el, solul lui Yui declanșează vîntul, tunetul și ploaia peste ei. Yui a omorît dragonul Sian-yao, care produsese și menținea potopul, a primit de la duhul antropoihtiomorf al Fluviului Galben o hartă a pămîntului pe baza căreia, cu ajutorul Dragonului Galben, a săpat canale de scurgere și, în sfîrșit, într-o peșteră labirintică, eroul a primit de la un dragon un disc de jad, cu care „a pus în orînduială pămîntul și apele" (61, p. 309—314; 141, p. 66 ș.u.; 142, p. 235 ș.u.). Multe dintre aceste motive mitice au supraviețuit în tradiția chineză, regăsindu-se în texte folclorice (63, p. 145).

b) Un vechi poem babilonian (secolul al XIV-lea î.e.n.), ni-l prezintă pe Adapa din Eridu — mare preot al zeului Ea. Adapa, printr-o incantație magică, a rupt o aripă a *Vîntului de Sud* (imaginat ca o ființă hibridă înaripată), producînd astfel seceta, pentru că „șapte zile *Vîntul de Sud* n-a suflat peste țară". Apoi, preotul Adapa s-a ridicat la cer, pentru a da socoteală de fapta sa în fața zeului uranian Anu (60, p. 54—60; 61, p. 152—154).

c) Legenda ebraică a profetului Eliah Tesbiteanul este binecunoscută. În timpul regelui Ahab (secolul IX î.e.n.), Eliah instaurează în Israel o cumplită secetă: „nu va fi în anii aceștia rouă ori ploaie decît prin cuvîntul gurii mele" (I *Regi* 17, 1). Riturile pentru aducerea ploii au fost în van îndeplinite de preoții zeului Baal, pe cînd cele săvîrșite de Eliah în

numele zeului Iahve (construirea jertfelnicului, sacrificiu de vițel pentru arderea de tot, vărsare magică a apei, rugă), și-au atins scopul : „cerul s-a întunecat de nouri și s-a pornit furtună și ploaie mare“ (I *Regi* 18, 45). Ulterior, profetul Eliah s-a ridicat la cer „într-un vîrtej de vînt“, avînd ca vehicul „un car de foc, cu cai de foc“ (II *Regi* 2, 11). Pe pămînt a rămas discipolul său, Eliseu.

d) Rămînînd în cadrul tradiției ebraice, nu putem să nu-l amintim pe „vrăjitorul total“, regele iudeu Solomon (secolul X î.e.n.) — cel care a ajuns să fie considerat, în Orientul Apropiat și în Europa, ca fiind patronul vrăjitorilor (inclusiv al solomonarilor din tradiția rurală românească). Din nenumăratele puteri magice care au ajuns să i se atribuie regelui iudeu, doar cîteva ne interesează acum în mod special : a) Solomon avea putere asupra demonilor, pe care putea să-i lege (în lanțuri sau, pur și simplu, prin formule magice scrise sau rostite), și să-i oblige să-l slujească ; b) prin intermediul demonilor, Solomon avea putere asupra vînturilor și putea să zboare prin aer, oriunde vroia. Iată cum a fost, de exemplu, preluată această credință în Coran, unde Alah declară, prin gura lui Mahomed, următoarele : „Lui Solomon i-am dat în stăpînire vîntul puternic care-l ducea, după poruncile sale, ...și i-am dat în stăpînire demonii aceia care se puteau scufunda în mare...“ (*Sura proorocilor* XXI, 81—82 ; cf. 145, p. 262). În legende musulmane apocrife, „demonii vînturilor“ devin „îngeri“, care-și oferă regelui biblic serviciile : „Suntem îngerii ce stăpînim cele opt vînturi... După cum îți va fi voia și gîndul, ele vor sufla cu putere sau se vor potoli... Cînd vei porunci, te vor ridica în sus, mult deasupra pămîntului, și te vor duce pe creștetele celor mai înalți munți“ (28, p 96—97). Astfel de legende, cu rădăcini în tradiția ebraică și în vechi texte apocrife, au beneficiat de o carieră prodigioasă în folclorul popoarelor : Solomon putea descinde în fundul mării cu ajutorul dracilor sau călare pe un *pește mare* (ca într-o legendă moldovenească), putea să întreprindă ascensiuni pînă la Dumnezeu, sau călătorii prin aer pe spatele unei „păjuroaice“ (12, p. 969), sau cu cai năzdrăvani, sau, pur și simplu, pe un magic covor zburător.

e) Într-o legendă antică, Andromeda — fiica regelui etiopian Kephaios — este desemnată să fie jertfită unui balaur marin care pustia ținutul. Fecioara este salvată și monstrul răpus de Perseu care zbura prin văzduh, datorită unor sandale înaripate (Ovidiu, *Metamorf.* IV).

f) Tot despre un sacrificiu uman ratat vorbește legenda Ifigeniei, care trebuia să fie decapitată, pe altarul zeiței Artemis, pentru a fi oprită o furtună. În ultima clipă, zeița o înlocuiește cu o căprioară, care e sacrificată în locul ei. Ifigenia este învăluită de un nor și purtată prin aer pînă la țărmul Mării Negre (Taurida), unde devine preoteasă la templul zeiței Artemis (Euripide, *Ifigenia la Aulis* și Ovidiu, *Metamorf.*, XII)

g) Și în legenda *Lînii de aur* găsim „zburători prin nori" și rituri sacrificiale (de data aceasta) pentru declanșarea ploii. Phrixus și Helle — fii ai Nephelei (zeița norilor) și nepoți ai lui Eolus (zeul vîntului) — urmau să fie sacrificați pentru a pune capăt unei secete cumplite care afecta Beoția. În ultima clipă, Nephele îi salvează, ridicîndu-i în nori pe un berbec cu lîna de aur, care urma să-i ducă prin văzduh pînă în Colchida, pe țărmul Mării Negre. Ulterior, balaurul, pus să păzească *Lîna de aur*, a fost legat magic de Iason, cu ajutorul vrăjitoarei caucaziene Medeea.

h) Preoteasă a zeiței Hecate (patroană a vrăjitoarelor), Medeea ne interesează în cel mai înalt grad. Unele dintre prerogativele sale magice par a fi generate de aceeași mentalitate care a dat naștere tradiției referitoare la solomonari, în spațiul carpato-dunărean. Medeea se deplasează prin văzduh, purtată de balauri : „Un car lîngă ea scoborîse din ceruri. / Urcă în el și-ale șerpilor gîturi sub frîie supune / Și cum din mîini ușurelele hățuri smucește, îndată / E-n sus purtată [...] / Nouă zile și nopți colindat-a / Toate ogoarele pe carul tras de balauri cu aripi" (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 219—235 ; vezi și Diodor Sic., *Biblioteca istorica*, 4, LI ; Euripide, *Medeea*, 1321 ; Apollodorus, *Biblioth.*, I, 9, 25).

Puterile sale hidro-meteorologice sînt nelimitate : „...cînd vreau, eu întorc spre izvorul lor rîuri, uimite / Ale lor maluri privind, răzvrătitele mări potolesc și / Le răscolesc prin descîntec, cînd sînt liniștite ; împrăștii / Norii și-i strîng ; eu pe vînturi le-alung și le chem..." (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII. 199—203).

Din textul lui Ovidiu — citit cu atenție — reiese caracterul hidro-meteorologic al balaurilor supuși de Medeea. Vrăjitoarea îmblînzește balaurul care păzea *Lîna de aur*, cu aceleași descîntece cu „care-a mării mînie și-umflatele rîuri le potolesc" (Ovidiu, *Metam.*, VII, 154). Ca și solomonarul, Medeea se ridică în văzduh fie pe spatele unor „balauri înaripați" (Idem, VII, 350), fie pe „un nor adunat printr-o vrajă" (Idem, VII, 424).

i) Tot „călătoare prin nori“, în care trase de balauri, sînt și zeița Artemis „Hiperboreana“ (= Bendis ?) (Diodor Sic., *Bibl. ist.*, 4, LI) și Ceres — zeița recoltelor și patroana agriculturii. Într-o legendă relatată de Ovidiu, Ceres își împrumută vehiculul aerian unei nimfe, pentru ca aceasta să ajungă într-o „țară vecină cu sciții“, la lăcașul daimonului foamei : „...iar ca depărtarea să nu te-nspăimînte, / Ia carul meu, ia balaurii mei și cu frîiele-acestea, / Mînă-i prin aer“ (*Metamorfoze*, VIII, 794—796). Pentru zeița Demeter, vezi nota 196.

j) Să-l amintim și pe regele Numa Pompilius (sec. VIII—VII î.e.n), care, ca mare preot al zeului *Jupiter Elicius* („cel invocat să coboare“), a orînduit și a consemnat, în 12 cărți, riturile care trebuiau îndeplinite în scopuri meteorologice. Regele Numa nu a fost propriu-zis un „călător prin văzduh“, decît în sensul că, după moarte, s-a ridicat la cer ; la dezgropare, sicriul i-a fost găsit complet gol (Plutarh, *Numa*, XXII). Un urmaș al acestuia, regele roman Tullus Hostilius, folosindu-se de cărțile magice ale lui Numa, a încercat și el să stăpînească fenomenele meteorologice, dar, încălcînd tipicul slujbei rituale, a murit fulgerat (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, XXXI).

k) De același sfîrșit a avut parte Phaeton — inabilul conducător de o zi al carului solar, dar și Salmoneus — regele Elidei. Acesta din urmă a încercat, într-un car de aramă, să imite zborul prin nori al lui *Zeus Kataibates* („cel care coboară“ — omologul și omonimul lui *Jupiter Elicius*/108, p. 393 ș.u./) ; iar prin aruncare de torțe aprinse imita fulgerele acestuia (Virgiliu, *Eneida*, VI, 585 ș.u. ; Diodor Sic., *Biblioteca istorică*, 4, LXVIII și 6, VI—VII).

Simion Florea Marian a crezut că numele acestui erou din mitologia greacă, Salmoneus, a generat termenul *solomonar* din folclorul mitic românesc (139, p. 158). Așa cum vom vedea, soluția etimologică propusă de folcloristul bucovinean este falsă, dar apropierea făcută de el, între Salmoneus și solomonar, este semnificativă.

l) Să spunem cîteva cuvinte și despre vrăjitoarea Pamfila (din *Măgarul de aur* al lui Apuleius — sec. al II-lea e.n.) — un personaj probabil fictiv, dar nu mai puțin emblematic pentru un anume tip de vrăjitoare din societatea romană, din antichitatea tîrzie. Ea putea să „cufunde lumea în haosul străvechi“, aruncînd astrele în Tartar, sau învăluind soarele „într-o negură greu de pătruns, condamnîndu-l la un veșnic întuneric“ ; de asemenea, putea, ungîndu-se pe trup cu c

alifie miraculoasă, să se preschimbe în pasăre (bufniță), pentru a zbura dintr-un loc în altul (*Măgarul de aur*, II, III). Credințele și practicile descrise de Apuleius le întîlnim peste un mileniu, în forme aproape identice, la vrăjitoarele Evului Mediu european : practici magice și presupuse puteri meteorologice, folosirea de unguente miraculoase și deplasarea în văzduh călare pe demoni. Mai mult decît atît, astfel de credințe (vezi zicala „dracul e calul babelor") și practici magice au supraviețuit, pînă acum cîteva decenii, în unele regiuni conservatoare ale României — „în inima Munților Apuseni", de exemplu, unde „patrimoniul magic a fost mult mai bine conservat" (39, p. 74) : „(Vrăjitoarele) au acoperit focu să nu să vadă și au stins lampa și s-au desbrăcat în pchielea goală și s-au uns cu niște unsori pe tot trupu și cîn au gătit au ieșit pe horn afară" (39, p. 75). Vezi elemente similare într-o povestire culeasă în Moldova, la începutul secolului al XX-lea (76). Din cele mai vechi timpuri, pentru mentalitatea populară, putința unui om de a se ridica în văzduh era sinonimă cu putința acestuia de a guverna fenomenele atmosferice. O astfel de credință a supraviețuit pînă tîrziu, în epoca modernă. Este motivul pentru care, de exemplu, la Bruxelles, în anul 1828, populația a amenințat cu moartea și a alungat o femeie nevinovată, care dădea spectacole populare de ascensiune cu aerostatul, acuzînd-o că a declanșat și menținut ploile excesive care periclitau recoltele (108, p. 385).

m) Polyaenos (sec. II e.n.) consemnează o informație privitoare la Kosingas — mare preot al zeiței Hera și conducător al triburilor trace Kebrenioi și Sykaiboai. Acesta își atribuia privilegiul de a comunica cu zeița Hera, urcîndu-se în cer pe „o mulțime de scări mari de lemn [...] puse cap la cap" (*Stratagemata* VII, 22). Nu știm pe care zeu sau zeiță a tracilor a asimilat autorul roman cu zeița Hera, dar știm că, în imnurile orfice, Hera este numită „mama ploilor mănoase și doica vînturilor iuți" (146, p. 695). Mircea Eliade era convins de faptul că „în episodul foarte raționalizat de Polyaenus", referitor la marele preot Kosingas, „se descifrează un vechi rit trac de ascensiune extatică [...] la Cer" (41, p. 57), un ritual de „inițiere orfică" (147, p. 104).

n) Tot la sud de Dunăre, într-o zonă locuită în antichitate de triburi tracice (misi, geți, triballi) s-a descoperit, relativ recent, un tezaur conținînd tăblițe de argint aurit. Pe două dintre ele par a fi figurate preotese vărsînd libații, ținînd de căpăstru un balaur cu cap de cal și, poate chiar, înăl-

țîndu-se în văzduh călare pe acesta. Dar despre acest tezaur traco-getic, datat sec. IV î.e.n. și descoperit la Letnița (în zona nordică a Bulgariei de azi), vom mai avea prilejul să vorbim, peste cîteva pagini.

o) Tot pe tărîm trac s-a născut tradiția referitoare la Orfeu (fiu al regelui trac Oiargos), preot al zeului Apollo și întemeietor al misterelor care-i poartă numele. Prin cîntecele sale, Orfeu îmblînzea stihiile dezlănțuite ale naturii, așa cum a făcut-o, de exemplu, în timpul expediției argonauților, cînd a potolit prin (des)cîntec furtuna. Într-un epitaf dedicat lui Orfeu (Antipater din Sidon — sec. II î.e.n.) stă scris : „Orfeu (prin farmece) ... nu vei mai adormi furtuna, nici grindina potopitoare, / Nici viscolul stîrnind zăpezi, nici vuietul hainei mări“ (*Antologia palatină* VII, 8, cf. 69, p. 8). De asemenea, imnurile orfice au păstrat invocații adresate *norilor* — pentru a trimite „puzderia de stropi fecunzi“ (Imn XXI), *mării* — pentru a se arăta „binevoitoare“ și pentru a trimite „un vînt prielnic“ (Imn XXII), *daimonului Nereus* — pentru a cruța de furtună (Imn XXIII) și lui *Zeus* — a cărui invocare magică este dublată de libații, pentru ca acesta să-și descarce mînia („Potop, vîntoasă vijelie și tunete asurzitoare“) pe meleaguri pustii, nelocuite : „Prea fericite zeu, descarcă-ți mînia-n valuri de noian / Și-n creștete de munți ! Cu toții cunoaștem marea ta putere, / Primind libațiile noastre, ne hărăzește gînduri bune“ (Imn XIX, cf. 69, p. 40—43). După cum consemnează tradiția, unele dintre incantațiile magice și imnurile orifice ar fi fost „însemnate“ de Orfeu pe „tăblițe de lemn“ (Euripide, *Alcesta* 962), altele ar fi fost compuse de acesta „sub puterea inspirației divine“, iar „Musaios le-a așternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări“ (Aristid. *Orationes* 41 ; cf. 64, p. 67). Despre Musaios — „discipol al lui Orfeu, deși mult mai în vîrstă“ (cf. Suidas), tot trac (cf. Strabon și mulți alții) și tot poet cîntăreț și taumaturg — se spune că ar fi fost înzestrat cu darul de a zbura de către Boreas (135) — personificare draconomorfă (cu aripi și coadă de șarpe) a vîntului de nord, care-și avea lăcașul într-o peșteră din muntele tracic Haemus.

p) Să-l mai amintim pe hiperboreanul Abaris (sec. VII—VI î.e.n.), așa cum apare acesta în tradiția antică. Abaris, preot al zeului Apollo Hiperboreanul, era și el un „călător prin văzduh“ *(aerobates),* avînd ca vehicul o săgeată de aur. Chiar numele său pare să-i confirme această aptitudine : gr. *a-baris* = fără greutate, ușor (așa cum apare la Aristotel, *Des-*

pre cer 1, 8, 16 etc.). Iatromant și taumaturg, autor de incantații rituale *(katharmoi)*, preotul-mag Abaris era dotat și cu puteri miraculoase asupra stihiilor atmosferice : el putea, de exemplu, „să deturneze vînturile“ (Iamblichos, *V. Pyth.* 91). Să punem în paranteză faptul că, după unii autori antici, hiperboreii locuiau la nord de peștera din munții Haemus, unde-și avea sălașul Boreas *(Hyper-Boreas* = mai sus de Boreas), iar după alții (Diodor din Sicilia, *Bibl. ist.* II, 47) aceștia sînt „un fel de preoți ai lui Apolo“ care „locuiesc dincolo (mai sus — n.n.) de locurile unde bate vîntul Boreas“, nu departe de Lună (deci în văzduh, în nori). Unii cercetători moderni i-au identificat pe misterioșii hiperboreeni cu *homines religiosi* daco-geți (75 ; 101, p. 286—291). Revenind la magul Abaris, să consemnăm faptul că, pentru unii istorici și filologi (Th. Mommsen, I. I. Russu — 73, p. 122 ; 157, p. 130), Seuthes — tatăl lui Abaris (cf. Suidas) — ar fi una și aceeași persoană cu marele preot al geților („învățatul Zeuta“), pe care Iordanes *(Getica,* 39) îl așază alături de Zalmoxis și Deceneu. Seuthes este, oricum, un antroponim trac, fiind cunoscută o întreagă dinastie purtînd acest nume la tracii odrisi, în secolele V—IV î.e.n.. Seuthes I a domnit (424—410 î.e.n.) peste un întins regat trac, care îngloba mai multe triburi tracice, inclusiv geți (Tucidide, *Istorii,* II, 96—97). De asemenea, Platon (*Charmides,* 158 b) amintește descîntecele rituale ale preotului Abaris, ca avînd aceleași virtuți magice ca cele ale preoților geto-daci ai lui Zalmoxis.

r) Dar adevăratul taumaturg care, conform tradiției, a excelat în arta stăpînirii fenomenelor atmosferice, a fost Empedocle din Agrigen (sec. V î.e.n.) ; cel poreclit „gonitorul vînturilor“ (gr. *alexanemos* — cf. Iamblichos, *V. Pythh.* 135—136) pentru că, odată, sacrificînd mai mulți măgari (sacrificii specifice hiperboreenilor — cf. Pindar, *Pythice,* X, 33), a făcut din pielea lor burdufuri în care „a închis“ vînturile care pustiau recoltele (Diog. Laert., VIII, 6 ; cf. 58, p. 411). Tot Empedocle a fost acela care își asigura discipolii că îi poate învăța cum să oprească sau că declanșeze, pe cale magică, furtunile și ploile, în beneficiul oamenilor ; așa cum rezultă din acest fragment de poem, atribuit lui însuși : „Astfel, tu vei opri violența neobosită, / A vîntoaselor ce se aruncă peste ogoare / Și cu suflarea lor distrug cîmpii cultivate, / Dacă vei voi, din contră, s-aduci bune vînturi / Vei crea pentru oameni seceta binevenită / Din sumbra ploaie, iar din sece-

ta verii isca-vei / Ploi ca torenți ce curg din ceruri și pomii adapă ;" (Diog. Laert., VIII, 59 — cf. 59, p. 513).

Să mai semnalăm faptul că Heracleides din Pont consemnează informația (preluată de Diog. Laert., VIII, 67), privind ridicarea la cer într-o „pară de foc" a lui Empedocle, și că unii autori moderni (J. Bidez, E. R. Dodds — 67, p. 194), consideră această legendă a „transferului corporal" al magului, ca fiind mai veche și mai autentică decît alte versiuni ale legendei referitoare la „dispariția" lui Empedocle.

s) Ca și Mircea Eliade (148), Ioan Petru Culianu (56, p. 34) consideră, pe drept cuvînt, că deplasarea în văzduh este una dintre facultățile cele mai importante ale iatromanților și taumaturgilor din tradiția antică, deplasare care se efectuează fie „în carne și oase" (Abaris, Empedotim, Musaios, Phormion, Parmenide), fie „cu spiritul" (Aristeas, Epimenide, Hermotim, Cleonim). Karl Meuli, E. R. Dodds (67, p. 166 ș.u. și p. 188) și alți autori, au susținut, pe de o parte, că trăsăturile acestor extatici ar fi „de tip șamanic" și, pe de altă parte, că proliferarea în tradiția greacă, la sfîrșitul perioadei arhaice, a extaticilor cu „comportament șamanic", s-ar datora, în bună măsură, contactului grecilor cu civilizația tracă și scită. Aceasta, în primul rînd, pentru că „un comportament de acest tip începe să fie atestat la greci o dată cu coloniile grecești la malul Mării Negre și nu înainte" (67, p. 188) și, în al doilea rînd, pentru că mare parte dintre acești taumaturgi sînt, într-un fel sau altul, legați de zonele „nordice" (față de greci) : mulți dintre ei sînt preoți ai unui zeu „nordic" pe care grecii l-au asimilat cu Apolo, adăugîndu-i (u)toponimul „Hiperboreanul" ; Orfeu, Musaios și alții sînt traci ; Abaris vine în zbor din Hiperboreea ; Aristeas (sau doar sufletul acestuia), sub formă de corb (Pliniu, *Nat. Hist.* VII, 174), vizitează „posedat de Apolo" pe sciți, hiperborei și alte populații „nordice" pe care le descrie în poemul *Arimaspeia* (Herodot IV, 13—16) ; Leonim din Atena — unul din legendarii *hieros iatros* — rănit fiind, este trimis de oracol, pentru a se tămădui, în insula *Leuké* (Alba), localizată „la gurile Istrului, în Pontul Euxin" (Pausanias, *Călătorie în Grecia,* III, 19, 11) ș.a.m.d. Oricum, deja în sec. al V-lea î.e.n. astfel de credințe și legende despre taumaturgi care călătoresc prin văzduh (cu trupul sau cu sufletul) „erau un subiect atît de familiar la Atena — notează E. R. Dodds —, încît Sofocle se referă la ele în *Electra,* fără a simți nevoia să dea nume" (67, p. 167).

Paranteza pe care am inserat-o, cuprinzînd o lungă, dar deloc exhaustivă enumerare, are rostul de a arăta că „imaginea" unor preoți traci despre care se credea că stăpînesc fenomenele atmosferice călătorind prin nori (pe balauri, sau pe alte vehicule fantastice), nu era o „imagine" singulară, de excepție, pentru gîndirea magico-mitică a antichității. Prin urmare, nu era obligatoriu să pară „prea frapantă, prea exotică pentru a nu fi reținută și redată de autorii greci" (4, p. 125). Existența unor astfel de practici și credințe la tracii de la Dunăre este, în principiu, posibilă. Dacă un astfel de fenomen magico-religios a existat într-adevăr, el nu era ieșit din comun ci, dimpotrivă, era determinat și justificat de mentalitatea epocii, avînd în vedere faptul că fenomene magico-religioase similare sînt din belșug atestate de literatura mitică și istorică a antichității europene și asiate.

*

Mihai Coman crede, pe bună dreptate, că solomonarul este „una dintre cele mai complexe și problematice figuri ale mitologiei populare, figură ambivalentă și controversată totodată", în sfera căreia ar coexista în paralel mai multe straturi : „a) motive legate de ciclul inițierii și cetele de inițiați (școala subterană, alesul, lupta rituală cu demonii) ; b) dimensiuni epice asociate ciclului folcloric al regelui Solomon (omnisciența, obiectele cu atribute magice, graiul animalelor, puterea asupra furtunii) ; c) interferențe (firave, însă) ale tematicilor creștine (cartea sacră, diavolul dascăl, vindecarea sufletului) ; d) bănuite, dar deloc incerte, contururi ivite din posibila descendență a șolomonarului din zeitățile uraniene (travestiul umil, cerșitul, răsplata, furtuna)" (4, p. 136).

În studiul citat se aduc argumente interesante privind asocierea solomonarului cu zeul suprem, uranian, stăpînul furtunilor. Premiza este corectă, dar nu este obligatoriu ca relația să fie de tip direct : Zeul Furtunii → Solomonar. Relația poate fi și indirectă, prin intermediul preoților zeului furtunii (eventual controversații „călători prin nori") ; și anume : Zeul Furtunii → preotul Zeului Furtunii → Solomonar. Într-adevăr, acesta din urmă pare a fi mai degrabă imaginea degradată, folclorizată, a unui preot arhaic, decît cea a unui zeu arhaic : solomonarul este, pentru mentalitatea populară, o apariție concretă, pămînteană, o ființă reală deci și nu una „divină" și, cu atît mai puțin, o imagine onirică, generată de *subconștientul colectiv*, cum crede P. Ursache, care

a încercat o abordare psihanalitică a problemei în special (7, p. 109—110) și a fenomenelor folclorice românești în general. În tradiția populară, nu este vorba de *un singur solomonar* — unic stăpîn al fenomenelor meteorologice, cum este cazul Sf. Ilie, de exemplu — ci de *solomonari*. Aceștia au (de multe ori, în legende) nume și biografii ; sînt considerați a fi „călugări“, „oameni sfinți“, „oameni pioși și învățați“ etc., oameni predestinați să aibă puteri supranaturale, dar care se supun unei prelungite și obligatorii recluziuni inițiatice. Puterile solomonarilor nu sînt nelimitate (ca cele ale zeului) și acțiunile lor nu sînt infailibile ; există oameni (contrasolomonarii) și gesturi rituale (bătutul clopotului, descîntecul, amenințarea cu arme tranșante), care pot diminua, sau chiar anula puterile solomonarilor. Într-un cuvînt, solomonarul nu pare a se defini ca o *entitate divină* ci, mai degrabă, ca *un om inițiat,* dotat cu puteri supranaturale. Un om (vrăjitor, preot), dar ale cărui însușiri și comportamente sînt reflectări, la scară umană, ale celor ale zeului furtunii. O astfel de premiză ne permite să credem că în spațiul carpato-dunărean exista o tagmă arhaică de preoți cu funcții meteorologice și deci și un arhaic zeu al furtunii. Mai mult decît atît, datele folclorice pe care le deținem în privința solomonarilor le putem folosi (evident cu prudență), pentru a reface și completa portretul, puțin cunoscut, al zeului furtunii și respectiv al preoților acestuia.

3. BALAUR — SOLOMONAR

Unii cercetători au încercat deja, cu rezultate notabile, astfel de „refaceri“, dar unele completări s-ar putea dovedi utile. După opinia noastră, motivul central și punctul cheie în mitologia solomonarului este relația acestuia cu balaurul furtunii. Sîntem perfect de acord cu opinia lui Traian Herseni privind faptul că balaurul este, în această parte a lumii, o reminiscență folclorică a unei ființe mitologice primordiale, care întruchipa, într-o fază arhaică, haosul acvatic precosmogonic (5, p. 16). Tot Traian Herseni susține „independența originară a balaurilor“ în guvernarea fenomenelor meteorologice și faptul că posibilitatea „îmblînzirii“ acestora de către magicieni (preoții geto-daci și, ulterior, solomonarii), a apărut într-o „fază mai avansată“. M. Coman este și el „de acord cu ideea... potrivit căreia solomonarul este un adaos ulterior

care s-a grefat pe ansamblul mitologic mai vast al balaurului și al relațiilor acestuia cu mișcarea stihiilor cerești" (4, p. 135).

Nu împărtășim teoria lui Tr. Herseni privind „independența originară a balaurilor" în guvernarea fenomenelor meteorologice, chiar dacă este vorba de „o fază arhaică" (5, p. 21). Pentru mentalitatea mitică, balaurul — principiu al Haosului — este doar unul din termenii unui binom cosmologic arhetipal, celălalt termen fiind zeul demiurg — principiul Ordinii — învingător al balaurului și creator al Cosmosului. Din momentul mitic al cosmogenezei, statutul balaurului nu este unul de *independență,* ci de *dependență* față de zeul cosmogon, sau mai exact de *interdependență.*

Apelativul solomonar a apărut (vom încerca să arătăm *cum* și *cînd),* relativ recent în lexicul limbii române, pentru a desemna vrăjitorul popular cu puteri meteorologice care era, probabil, o imagine folclorizată a unui tip de preot arhaic. Acesta din urmă, la rîndul său, era o proiecție la scară umană a zeului uranian suprem care, în „momentul zero" al Universului, a învins/îmblînzit balaurul și a organizat Haosul. O legendă cosmogonică românească surprinde această înfruntare dintre zeul demiurg (Fărtatul) și balaurul acvatic primordial : „Cum șarpele iscodea și urzea mereu împotriva Fărtatului, atunci Fărtatul l-a prins de coadă, l-a învîrtit de două ori cum învîrți un bici și l-a zvîrlit în hău. Și a zis : — Să te încolăcești în jurul pămîntului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (85, p. 246). Rolul hidro-meteorologic îi revine șarpelui (balaurului) primordial, dar în urma și datorită gestului și ordinului cosmogonic al Demiurgului. Acest ordin și acest gest cosmogonice vor fi reluate ulterior de zeu și de preoții acestuia, ori de cîte ori împrejurările o reclamă și anume în toate situațiile (inclusiv cele meteorologice nefaste), în care Ordinea Cosmosului este periclitată de stihiile haotice. Zeul uranian este (ca și Indra, Bel-Marduk etc.), un *învingător/îmblînzitor al balaurului,* iar preotul acestuia (și mai tîrziu solomonarul) — pentru care zeul este un model comportamental — preia și el această funcție.

Bazîndu-se pe elemente de istorie comparată a religiilor, Mircea Eliade a adus argumente convingătoare privind statutul probabil al zeului Gebeleizis în panteonul geto-dac. Zeu primordial al cerului (de tip Dyaus), Gebeleizis a devenit — proces binecunoscut în istoria credințelor și ideilor religioase — zeu al furtunii (fulgerului) și al fertilității (ca Zeus sau

Baal) (41, p. 67). El era aducătorul ploilor utile și stăpînitorul (îmblînzitorul și nu provocatorul) furtunii. El era probabil, imaginat ca atacînd cu fulgere balaurul furtunii (ca mai tîrziu Sf. Ilie) și stăpînindu-l prin punerea frîului și încălecarea lui (ca mai tîrziu solomonarii). Preoții zeului efectuau un act cultual pozitiv (41, p. 67), imitînd și ajutînd zeul fulgerelor în lupta sa cu demonul norilor de furtună, fie săgetîndu-l pe acesta din urmă, de pe pămînt (Herodot IV, 94), fie „legîndu-l" și „călărindu-l" în cer (dacă înțelegem astfel rolul jucat de preoții „călători prin nori", amintiți de Strabon, *Geogr.* VII, 3, 3).

Dacă privim superficial relația dintre balaur și solomonar, acesta din urmă nu pare a face parte din galeria atît de amplă a *învingătorilor de balauri*. Adversitatea și lupta dintre ei (elemente comune și aproape obligatorii în mito-folclorul românesc și de aiurea), nu apar în mod explicit, ceea ce nu înseamnă că ele nu au supraviețuit și că nu pot fi decelate, chiar dacă în forme mascate sau atrofiate.

Pentru mentalitatea populară, „balaurii sînt duhuri rele" (8, p. 136), care (prin secetă, furtună sau grindină) disturbă ordinea naturii și a colectivității umane, pentru că balaurii „poartă dușmănie oamenilor" (8, p. 138). Iată o credință populară din Hațeg, pe care o întîlnim și în alte regiuni ale țării : „...bălaurii totdeauna poartă ură oamenilor, și numai șolomonarilor e a se mulțumi, că nu bate piatra (grindina) de cîte ori sunt pe ceriu nori grei. Cînd șolomonarul și bălaurul sunt sus în văzduh, bălaurul întreabă de șolomonar, că îs la țară, ori pe pădure. Șolomonarul, știindu-i gîndul, răspunde că îs la țară, cînd îs pe pădure și astfel bate piatra pe păduri și locuri pustii. Dacă bălaurul cu toate acestea ar slobozi piatra pe sămănături, atunci șolomonarul smîncește din frîu, și îl abate pe păduri. Dacă nu poate învinge... atunci îl trîntește (pe bălaur) la pămînt" (8, p. 138). Balaurul nu este răspunzător numai pentru excesul de ploaie, dar și pentru lipsa ei (ca demonul ofidian Vritra, în mitologia vedică). Într-o legendă ardelenească, din colecția lui Fr. Müller (30, p. 167), se spune că balaurii au furat norii de pe cer, producînd secetă timp de șapte ani. În astfel de cazuri, cel chemat să restabilească ordinea este fie Dumnezeu (ca în legenda mai sus menționată), fie solomonarul, ca în acest descîntec din folclorul minerilor din Munții Apuseni : „Dacă tăul o săcat / Șteampurile nu mai bat, / Hai ploaie cu șirloaie / Foieșu să se înfoaie / Și-o trecut șolomonaru / Care umblă cu șercanu (balaurul) / Din zbici

o pocnit / Pe iel s-o suit / Și s-o tăt rotit / Ploaia s-o pornit / Și s-or umplut tăurile / Și s-or pornit șteampurile..." (19, p. 84).

Funcția malefică a balaurului și cea benefică a solomonarului (și de aici adversitatea și înfruntarea dintre cei doi). rezultă limpede din exemplele citate și avem suficiente motive să credem că acesta era statutul autentic, inițial, al celor două ființe mitice. Ulterior, în unele credințe, solomonarul a căpătat și trăsături negative, dar la această alterare a statutului său inițial au concurat cîteva fenomene psiho-sociale pe care merită să le punctăm :

1) Sensul inițial al celor două *miteme* a devenit cețos, diferențele specifice s-au atenuat pe parcurs, astfel că balaurul și solomonarul au făcut corp comun, ajungînd să se contamineze, să se întrepătrundă sau chiar să se identifice. În unele zone ale țării, de exemplu, se crede că solomonarii „în pruncia lor" trebuie să stea șapte ani sub pămînt „fără să vadă razele soarelui" (20), condiție pe care, de fapt, trebuie să o îndeplinească șarpele pentru a deveni balaur. Sînt atestate cazuri în care balaurul este imaginat ca fiind „jumătate om, jumătate șarpe" (8, p. 134) sau, pur și simplu, ca fiind om : „bălaurii îs oameni" (8, p. 135). În unele zone din Transilvania, solomonarul este numit *șercan,* de la magh. *sárkány* = balaur (3, p. 48). Pierzîndu-i-se semnificația inițială și, deci, devenind cvasiinutil, unul din termenii binomului a pierdut din importanță, sau a dispărut complet. În această situație, solomonarului i s-au atribuit și o parte din funcțiile malefice specifice balaurului și invers, acestuia din urmă i s-au atribuit o parte din funcțiile benefice ale primului. Rămînînd doar la acest nivel cronologic, relativ recent, un folclorist — care a propus o tipologie a ființelor mitice românești — nu a încadrat balaurul în categoria ființelor *Malefice* și nici solomonarul în cea a ființelor *Benefice,* ci i-a încadrat pe amîndoi în categoria ființelor mitice *Benefice + Malefice* (11, p. 124). Din aceleași motive, Tr. Herseni a ajuns la o concluzie similară și anume aceea că, pentru gîndirea populară, balaurul ar fi „o forță primordială care poate fi binefăcătoare sau răufăcătoare conform circumstanțelor" (5, p. 22).

2) Un alt fenomen care ar fi putut să contribuie la alterarea statutului inițial benefic al solomonarului în mentalitatea populară a fost observarea faptului că, în pofida prezenței și intervenției acestuia, grindina și furtuna se abat totuși și peste recoltele oamenilor, nu numai peste locurile pustii. Pen-

tru a salva însă prestigiul solomonarului, oamenii i-au acordat circumstanțe atenuante în această privință; el distruge numai recoltele acelor oameni care nu-l miluiesc cum se cuvine, sau care încalcă alte norme ale colectivității: „cei care nu respectă normele etice ale satului sînt apoi pedepsiți, prin declanșarea furtunii, de către șolomonarul justițiar" (4, p. 135). Din aceleași motive a luat naștere un fenomen similar în ceea ce-l privește pe Sf. Ilie. Acesta îl fulgeră de regulă numai pe diavol (o adversitate analoagă celei dintre solomonar și balaur), dar cînd fulgerul mai cade și pe oameni sau pe gospodăriile lor, nu este privit în popor ca un semn că Sf. Ilie este răufăcător, ci, dimpotrivă, că este un judecător divin; este un semn că oameni fulgerați „au pe dracul în ei" sau „sînt păcătoși" sau „vorbesc de rău" sau „lucrează de sărbători" sau „fac răutăți" (9, p. 393).

3) Alt aspect (asupra căruia vom reveni peste cîteva pagini), este presiunea la care au fost supuse eresurile populare din partea doctrinei creștine oficiale, mai ales în ultimele trei-patru secole. În aceste condiții, solomonarii (nu numai ei, ci și alte tipuri de vrăjitori populari), din „oameni sfinți și pioși", au devenit „oameni blăstămați de Dumnezeu, cari se pun în legătură cu necuratul și își vînd sufletul, ca să capete putere asupra văsduhului și a bălaurilor" (8, p. 143). Astfel, s-au răscut credințe conform cărora solomonarii se nasc din „sufletele oamenilor cari au o moarte sîlnică" sau „din jidovi", că „școala solomonarilor" este o „școală diavolească", unde „dascăl e diavolul însuși" ș.a.m.d. Traian Herseni a sesizat corect adevărata față a lucrurilor: „Solomonarii, în forma lor nealterată de creștinism, nu sînt considerați ca fraternizînd cu diavolul, nici ca recurgînd la mijloace necurate, nici ca fiind dușmani ai speței umane. Ei nu urmăresc și nu pedepsesc decît pe cei răi" (5, p. 19). Fenomenul este mult prea răspîndit și notoriu în istoria religiilor pentru a-l detalia: sub presiunea unei doctrine teologice, vechea religie devine magie, vechii zei (daimoni) devin demoni, vechii preoți devin vrăjitori vînduți diavolului etc.

Schițate fiind aceste fenomene psiho-sociale, sîntem în măsură să eliminăm elementele străine și parazitare care s-au suprapus, bruindu-le, semnificațiilor, dacă nu originare, cel puțin arhaice, ale celor două ființe mito-folclorice în discuție. Dacă păstrăm criteriul maniheist, utilizat în vederea clasificării ființelor mitologice românești (11), va trebui să aducem corecțiile care decurg din aserțiunile de mai sus: balaurul este

o ființă *malefică*, spre deosebire de solomonar care ar trebui inclus în categoria ființelor mito-folclorice *benefice*.

*

Revenind la relația dintre cei doi termeni ai binomului, să precizăm că adversitatea dintre balaur și solomonar decurge din chiar antagonismul lor și că, în pofida aparențelor, această adversitate este una de tip clasic. Ea se suprapune, în unele privințe pînă la identitate, modelului tipic, așa cum apare acesta în legendele și miturile românești și de aiurea. Monstrul (demonul) ofidian și/sau acvatic disturbă fie ordinea Cosmosului (fură/înghite astrele etc.), fie pe cea a Naturii (produce secetă, furtună, cutremur), fie pe cea a colectivității umane (distruge recolta, pretinde jertfe umane etc.). În aceste condiții, pentru evitarea instaurării haosului și a dezordinii, apare ca inevitabilă înfruntarea dintre monstru/demon, pe de o parte, și zeu/erou sau preot/vrăjitor, pe de altă parte. Pentru mentalitatea arhaică românească, din această ultimă categorie, a celor care au menirea de a restabili/menține ordinea, făcea parte și solomonarul. Totuși, acesta nu pare să se lupte cu balaurul furtunii în sensul clasic al cuvîntului, poate pentru că, de regulă, solomonarul nu intervine pentru a restabili ordinea compromisă, ci pentru a o menține pe cea existentă. Menirea lui este să îmblînzească, cumva „din fașă“, manifestările distructive ale stihiilor meteorologice. Dar chiar așa stînd lucrurile, vom vedea că solomonarul are (chiar dacă atrofiat) comportamentul *luptătorului cu balaurul*. În ceea ce-l privește, par să predomine gesturile și „armele“ luptătorului magician, lucru firesc pentru un preot/vrăjitor. Solomonarul supune balaurul cu mijloace magice : el îl farmecă, îl descîntă — citind din „cartea solomonarului“, îl „leagă“ — punîndu-i frîul și, în final, încalecă pe el ca pe un cal îmblînzit.

Punerea frîului pe capul balaurului în vederea încălecării lui de către solomonar, este una dintre cele mai spectaculoase și explicite forme ale „legării“ monstrului, din lungul șir de astfel de acțiuni înfăptuite de zeii sau eroii magicieni din mitologia universală. Nu este vorba, în acest caz, ca în alte mituri și legende, de o banală legare a monstrului (cu lanțul, cu centura, cu plasa etc.), ci de o „înfrînare“ — o superbă alegorie a supunerii stihiei, a impunerii unui principiu ordonator unei stări haotice, a îmblînzirii unei manifestări stihiale (fur-

tună, grindină) și a transformării ei într-una pașnică și utilă (ploaia) (151).

Imaginea zborului prin văzduh a solomonarului pe spinarea balaurului-norilor este și ea definitorie. O regăsim subînțeleasă în numele preoților traci *kapnobatai* care, probabil, imitau astfel gestul suveran de ordonator cosmic al zeului autohton al furtunii și, ulterior, aceeași imagine o regăsim în „drumul prin nori" al Sf. Ilie (152). Așa cum am mai avut prilejul să constatăm, această imagine nu este una decorativă ; *a călări pe nori* este un atribut definitoriu al zeilor uranieni (Indra, Baal-Hadad, Iahve) (153). Dar dacă, la cei din urmă, această imagine este înțeleasă, mai mult sau mai puțin, la figurat, în cazul solomonarului *a călări pe nori* este o imagine concretă și explicită.

*

Faptul că balaurul nu opune (aproape) nici o rezistență solomonarului, nu trebuie să ne surprindă. Este o (lipsă de) reacție tipică în fața eroilor magicieni. In folclorul european creștinizat, abundă legendele hagiografice referitoare la sfinți care leagă cu mantia și lovesc cu cîrja balaurii care pustiesc o regiune sau alta. Numai în folcolorul francez, de exemplu, sînt atestate peste 50 de astfel de legende (10). Cea mai notorie dintre ele este legenda Sfintei Martha, care leagă balaurul Tarasque cu centura sa virginală. În aceeași sferă de semnificații intră și legenda balaurului răpus de Sf. Gheorghe și legat de fecioară (vezi, la noi, fresca respectivă pe fațada sudică a bisericii Voroneț și ilustrația din *Cazania* lui Varlaam). Tot fără luptă supune Iason balaurul care păzea *Lîna de aur*, folosindu-se de descîntece și ierburi „aducătoare de somn", primite de la Medeea — vrăjitoare care, nu întîmplător, se bucură de privilegiul de a călători prin văzduh cu un car tras de balauri. (Vezi, în eseul nostru despre *Labirint*, aportul Ariadnei și rolul simbolic al ghemului în legenda răpunerii Minotaurului de către Tezeu.)

Motivul apare (este drept, sporadic) și în ciclul de basme și legende solomonărești, ca într-un basm bucovinean cules în 1932 : într-o țară „de la miază-noapte", din cauza unui balaur, ploaia și furtuna nu mai conteneau, astfel că suveranul ținutului este poreclit Negură Împărat. Singurul mijloc de a scăpa de urgie este trimiterea în pustie a unei fecioare curate. Dintre fetele trimise, cele „necurate" sînt mîncate de „jivinele" (balaurii ?) care ascultau de solomonar, dar nu și fe-

cioara „curată“ — eroina basmului. În acest punct al epicului, structura scenariului (pînă aici clasică) devine atipică, prin contaminarea motivului binecunoscut și universal răspîndit (pe care îl vom numi „legarea magico-erotică a balaurului“), cu motivul autohton (tangent cu primul) al „legării magice a balaurului de către solomonar“. Nu mai apare, ca în scenariul tipic, un erou cu aptitudini „războinice“ care răpune/îmblînzește monstrul cu ajutorul (chiar dacă, uneori, neexplicit) al fecioarei, cu atributele sale „(erotico-)magice“. Apare, în schimb, „solomonarul din pustie“, care-și „duce viața sub mare canon“ (trăiește izolat, este cast și vegetarian) și care o inițiază pe eroină, făcînd-o „solomonăriță“, dăruindu-i „căpăstrul cel fermecat“ și puterea de a stăpîni „stihiile firii“, de a înfrîna și călări balaurii furtunii. Eroina urmează sfaturile și învățăturile solomonarului și reușește, sub privirile uimite și înspăimîntate ale împăratului și ale suitei sale, să îmblînzească monstrul *fără luptă*: *„Bala vine ca mielul* și fata-i pune căpăstrul și deodată-i sare în spinare... Atuncea fata i-a dat pinteni balaurului și sorbul furtunii i-a luat pe sus și i-a suit pînă în nori... Ca prin farmec, ploaia a încetat și nourii cei negri s-au îndreptat, buluc, spre miazănoapte“ (109, p. 179).

În exemplele semnalate sau comentate mai sus — numărul lor poate fi ușor multiplicat, dată fiind larga răspîndire a motivului — observăm rolul jucat de fete-fecioare în cadrul scenariului mitico-epic în discuție. Prezența și aportul personajelor feminine, în cadrul acțiunii de „legare“ a monstrului, pare să introducă o semnificație erotică. Nu întîmplător ele trebuie să fie tinere fecioare și să fie expuse, goale sau în straie de mireasă, pe malul apei sau în fața peșterii în care sălășluiește balaurul. Ulterior, cînd a apărut motivul „eroul care răpune monstrul și mîntuie fecioara“, aspectul erotic nu a dispărut, doar că în relația erotică fecioară-balaur, acesta din urmă este înlocuit de erou : în mituri și basme este o regulă, care nu suportă excepție, ca eroul să ia de soție pe fata salvată din ghearele monstrului. Se pare că motivul „potolirea foamei monstrului“ a înlocuit motivul, mai arhaic, „potolirea foamei sexuale a acestuia“. Dar substituirea nu s-a produs întotdeauna complet, astfel că, în unele texte mito-folclorice, au supraviețuit suprapuse ambele motive, prevalînd însă cel, bănuit de noi, mai arhaic. Într-o legendă bănățeană, „... la o fîntînă, balaurul mănîncă în fiecare zi un chip de fată mare *după ce o iubește*“ (81, p. 482), iar într-un basm rusesc, „Zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a tîrît-o în bîrlogul lui, dar

de mîncat n-a mîncat-o ; tare frumoasă era, așa că *a luat-o de nevastă*" (82, p. 315). Într-o variantă românească a legendei Sf. Gheorghe (sec. al XVII-lea), prințesa-victimă e împodobită „ca și la nuntă" și oferită balaurului de soție (171, p. 126).

Motivul a supraviețuit și în credințele și presupusele practici ale vrăjitoarelor din Europa medievală, doar că cel „legat" erotic — pentru a-i cîștiga bunăvoința și colaborarea — nu mai este balaurul (Draco), ci înlocuitorul creștin al acestuia (Dracul). Timp de cinci veacuri, între secolul al XIII-lea (în anul 1275, la Toulouse, a avut loc prima ardere pe rug a unei vrăjitoare condamnate pentru presupuse relații carnale cu diavolul) și secolul al XVIII-lea, sînt atestate nenumărate execuții pentru acest delict, în toată Europa (86 ; 150). Unul din cele 15 delicte de care se făceau vinovate vrăjitoarele era considerat a fi „împerecherea cu diavolul", cum scria Jean Bodin la sfîrșitul secolului al XVI-lea (*La démonomanie des sorcières*, Paris, 1581), cu toate că, în acea epocă, începeau să se audă voci — ca cea a celebrului Jean Wier — care încercau să convingă Inchiziția că „toate poveștile care vor să demonstreze relațiile trupești cu diavolii sînt mincinoase" și că așa-numitele „vrăjitoare" sînt biete femei psihopate, care au nevoie de îngrijiri medicale și nu de procese inchizitoriale (Jean Wier, *Des prestigiis daemonum et incantationis ac veneficiis*, Basel, 1563).

Tot în sfera „legării erotice" intră și unele manifestări de nuditate rituală, atestate pe tărîm românesc și aiurea încă din cele mai vechi timpuri. Sînt cunoscute riturile apotropaice în cadrul cărora femeile se dezgolesc (și cîteodată mimează actul sexual) în vederea alungării/legării duhurilor rele. La jumătatea secolului al XVIII-lea, arhiepiscopul Moldovei, Marcus Bandinus, a descris un rit de nuditate rituală, menit să alunge/lege demonul ciumei : „... într-o noapte obscură 10 fete bătrîne, despuiate, alergară de mai multe ori împrejurul satelor, gesticulînd cu săltături și jocuri cu cîntece, (și) aruncau din mînă bețe aprinse..., făcînd aceasta, românii cred că ciuma nu se va atinge de oamenii goi, ci va avea rușine..." (83, p. 57). Astfel de practici de nuditate rituală contra molimelor sînt din abundență atestate și la alte populații : slavi, finougrieni etc. (41, p. 199). Tot în Moldova, dar la peste trei secole de la mărturia lui Bandinus, sînt consemnate scenarii rituale aproape identice (nuditatea și circumambulațiunea rituale, descîntecul, amenințarea cu bețe), avînd însă ca obiect al legării magico-erotice stihiile atmosferice : pentru a alunga

grindina, vrăjitoarea „ieşea afară şi-nconjura livada în pielea goală... Mergea îndărăt cu cîrja... Sorocea din gură“ sau „Cu niște bețișoare de alun; în pielea goală, se ducea cu bețele lîngă iaz și aducea sau oprea ploaia“ (33, p. 126). (Să mai consemnăm faptul că analogia dintre cele două practici rituale nu se opreşte aici. ***Apotropeu*** tipic, în cazul ciumei, cămașa de cînepă expusă la hotar joacă același rol magic şi în cazul grindinei / 33, p. 126 /.) Practica nudităţii rituale, avînd drept scop „legarea“ magică a stihiilor naturale şi a demonilor care le declanșează, are o vechime milenară. Plutarh (*Mulierum virtutes*, IX), consemnează astfel legenda potrivit căreia Belerophon îl roagă pe zeul Poseidon să declanşeze o furtună-potop care să pustiască ogoarele lycienilor : „Marea înălţîndu-se venea după el şi acoperea ogoarele. Cum bărbaţii nu puteau să-l înduplece, oricît îl implorau, i-au ieşit înainte femeile, ridicîndu-şi fustele şi dezgolindu-şi trupurile şi astfel, dîndu-se el înapoi de rușine, s-au retras, după cum se spune, şi valurile“ (cf. 84, p. 160).

Una dintre cele mai interesante legende, privind „legarea“ pe cale erotică a monstrului, este cea a Sfintei Martha care leagă, cu centura sa virginală, înfricoșătorul balaur Tarasque. În acest caz, cele două *topos*-uri („legarea“ și „legarea erotică“) s-au suprapus într-o formă spectaculoasă. Scoaterea centurii de castitate și legarea monstrului Tarasque (la propriu) sînt gesturi a căror semnificaţie simbolică nu este decît foarte vag mascată : Sf. Martha dăruieşte propria sa virginitate balaurului, în vederea „legării“ magico-erotice a acestuia.

*

Punînd în discuţie posibilitatea supravieţuirii, în forme folclorice, a tradiţiei arhaice referitoare la preoţii-anahoreţi daco-geto-misieni, merită să comentăm unele mărturii istorice şi arheologice, mărturii care, fie au fost neglijate de cercetători, fie au fost abordate din alte perspective decît cea a studiului de față și, mai ales, a rîndurilor de mai sus.

Ştim, sau cel puţin bănuim, rolul major pe care l-a jucat balaurul în mitologia geto-dacilor. Nu deţinem totuşi informaţii documentare precise în această privință. Cu atît mai mult, nu ne este permis să neglijăm unele texte antice care cuprind oarecare informaţii (chiar dacă vagi și ambigue) referitoare la această problemă şi, mai ales, privitoare la relaţia care ne interesează acum în mod deosebit — aceea dintre balaur şi preot. Textele despre care aminteam se referă la Galerius (a-

juns împărat al Romei) şi la mama acestuia (o preoteasă dacă). Dar să vedem pe scurt biografiile celor două personaje istorice, biografii pe care a încercat să le contureze, încă de la începutul secolului al XIX-lea, Gh. Şincai în *Hronica românilor*.

În prima jumătate a secolului al III-lea e.n., a trăit în Dacia „o preoteasă a zeilor de munte" (Lactantius, *De mortibus persecutorum* XI), cunoscută sub numele romanizat Romula — „originară din regiunile de dincolo de Dunăre" (ibidem IX, 2). În urma deselor şi puternicelor invazii ale carpilor, Romula se vede nevoită să se stabilească la sud de Dunăre, se pare în localitatea Serdica (Sofia de azi). Emigrarea s-a produs probabil în jurul anului 245 e.n., cînd este atestat cel mai puternic atac al carpilor împotriva Daciei. În jurul anului 250, la Serdica, se naşte Galeriu, care va îmbrăţişa cariera militară. În anul 293, împăratul Diocleţian (284—305) îl ridică pe Galerius la rangul de *Caesar* şi îl însărcinează cu administrarea Peninsulei Balcanice. În această calitate, el apără graniţa nordică a imperiului (pe atunci la Dunăre) de invaziile succesive ale carpilor, învingîndu-i de fiecare dată, motiv pentru care primeşte titlul triumfal de *Carpicus Maximus* (158). Galerius a fost cel mai înverşunat susţinător (după unii, chiar iniţiator) al politicii anticreştine duse de Diocleţian. La moartea acestuia din urmă (în anul 305), Galerius devine împărat (*Augustus* al Orientului, în cea de a doua tetrarhie), sub numele Caius Valerius Maximianus Galerius. Ca împărat roman de origine dacă, se pare că el a recucerit temporar o parte a Daciei, la nord de Dunăre : „Neamul Carpilor a fost atunci biruit şi trecut în teritoriul roman" (Iordanes, *Romana*. 217), ba chiar „a declarat că este duşmanul numelui de roman şi că vrea să schimbe titulatura imperiului roman cu aceea de imperiu dacic" (Lactantius, *De mort. persec.* XXVII, 9). După cum susţine Victor Aurelius, Galerius a fost înmormîntat (anul 311) în *Locus Romulianus* (⟸ Romula) — castru şi oraş roman la nord de Dunăre (azi Reşca, com. Dobrosloveni, judeţul Olt), fostă capitală a provinciei Dacia Malvensis (79). Galerius ar fi numit oraşul astfel, „după numele Romula al mamei sale" (Victor Aurelius, *De vita et moribus imp.*, 40, 16). Romula — personaj istoric care ne interesează în cea mai mare măsură — este descrisă ca fiind o mare preoteasă de la nord de Dunăre (*mater ejus Transdanuviana*, cf. Lectantius), care aducea sacrificii „zeilor de munte" : „...mama lui Galerius era o preoteasă a zeilor de munte (*deorum montium cultrix)*, care aducea sacrificiu aproape în fiecare zi şi-i pri-

mea pe slujitorii săi la mese și ospețe“ (Lactantius, *Op. cit.* XI). Nu putem şti cine erau „zeii de munte“ ; poate zei uranieni, sau zei care locuiau, ca şi Zalmoxis, pe *Kogaionon* — „muntele (care) a fost socotit sfînt“ de către geţi (Strabon, *Geogr.* VII, 3, 5). Două elemente par să coincidă cu informaţiile pe care le deţinem privind *misterele* întemeiate de Zalmoxis : a) practica sacrificiilor și b) practica banchetelor rituale.

a) În privinţa periodicităţii sacrificiilor („aproape în fiecare zi“) este vorba fie de relatarea unor gesturi sacrificiale minore (libaţii, ofrande alimentare), fie de o exagerare a autorului. Lactantius a fost un autor creştin (c. 260 — c. 325), care a scris strict de pe această poziție, mai ales lucrarea la care ne referim *(De mortibus persecutorum)*, în care a prezentat, de pe poziţia apologeticii creștine, biografiile împăraţilor care au persecutat pe adepţii noi religii. Este deci firesc să-l bănuim de exagerări menite să discrediteze cultul „barbar“ și „păgîn“ practicat de mama lui Galerius și să demonstreze că „în sufletul acestei bestii (e vorba de Galerius — n.n), era o *sălbăticie înnăscută*, străină de sîngele roman“ *(De mort. persec.* IX). De altfel, exagerări similare (dictate însă de alte considerente), se regăsesc și la alți autori antici : Strabon, vorbind despre cucernicia femeilor gete, citează dintr-o carte (pierdută azi) a comediografului Menandru (secolul al IV-lea î.e.n.), în care un get misogin se plînge că din cauza femeilor se aduc jertfe „de cîte cinci ori pe zi“ (Strabon, *Geogr.* VII, 3, 4).

b) În ceea ce priveşte „mesele și ospețele“ organizate de preoteasă, la care se adunau toţi slujitorii săi *(vicarios suos)*, este vorba de ospeţe cultuale, probabil de același tip cu cele la care Zalmoxis invita „pe cetățenii de frunte“ (Herodot, *Ist.* IV, 95). „Asemenea scene de banchete rituale — scrie Mircea Eliade — sînt din abundență atestate mai tîrziu de monumentele aflate în Tracia și în spaţiul danubian“ (41, p. 41, vezi tot aici și bibliografia problemei).

Tot un istoric latin din secolul al IV-lea e.n., Victor Sextus Aurelius, notează că preoteasa Romula — mama împăratului Galerius — era în relație erotică cu balaurul *(matrem compressam dracone)*. Autorul latin scrie că Galerius „a îndrăznit să afirme cu obrăznicie că mama sa l-a conceput în chipul Olimpiadei, născătoarea lui Alexandru cel Mare, împerechindu-se cu un balaur“ (Victor Aurelius, *De vita et moribus imperatorum* 40, 17). Ţinînd cont de grandomania, în

general, a împăraţilor romani din epocă — faţă de care Galerius nu a făcut excepţie (el a afirmat, de exemplu, că este „născut din zei", cf. Lactantius) — nu este exclus ca legenda să fi fost „construită" de Galerius însuşi. El ar fi putut, în principiu, să fi cunoscut legenda naşterii lui Alexandru cel Mare, nu atît din manuscrise greceşti, cît din tradiţia orală. Dar, mai probabil, este vorba de o *interpretatio* operată de Victor Aurelius, cu scopul de a-l discredita pe împăratul de origine „barbară", care ar fi avut „obrăznicia" de a-şi fi comparat destinul cu cel incomparabil al eroului macedonean. Această a doua soluţie pare a fi mai credibilă, avînd în vedere şi faptul că Victor Aurelius — care şi-a scris cartea pe la anul 360 — a fost probabil influenţat de prima traducere în limba latină a *Alexandriei* — *Historia Alexandri Magni regis Macedoniae* — traducere, făcută de Iulius Valerius în jurul anului 340, pe care nici Galerius (mort în anul 311), nici Lactantius (mort în anul 320) nu puteau s-o fi cunoscut. Oricum, fie într-un caz, fie în celălalt, este foarte probabil ca unei credinţe „barbare" (preoteasă geto-dacă în relaţie magico-erotică cu balaurul), cu semnificaţie prea puţin, sau deloc, cunoscută, i s-a suprapus „clişeul" legendei naşterii miraculoase a lui Alexandru Macedon — legendă care îşi începuse deja prodigioasa carieră pe care i-o cunoaştem (159).

Ne oprim aici cu exemplificarea şi comentarea motivului „legarea erotică a monstrului", nu înainte însă de a sublinia, încă o dată, că acesta este din abundenţă atestat în literatura mito-folclorică şi cea istorică, atît pe axa orizontală a spaţiului, cît şi pe cea verticală a timpului (vezi în acest sens 82, p. 315—331 şi St. Thompson — *Motif-Index* nr. G 243.3, S 228, S 262.1, T 118, ş.a.).

*

Alte sugestii, extrem de utile temei noastre (relaţia preot-balaur în spaţiul traco-get), ne oferă relativ recentele descoperiri arheologice. Să luăm un singur exemplu: cele 25 de plăcuţe de argint aurit, aflate într-un vas de bronz, descoperit în anul 1963 în localitatea Letniţa (regiunea Loveci), din zona nordică a Bulgariei de astăzi (la sud de Turnu Măgurele). Arheologii au considerat tezaurul ca datînd din secolul al IV-lea î.e.n. şi, pe bună dreptate, l-au inclus în fondul de artă traco-getică. (160). Din multe puncte de vedere — proveninţă (zonă traco-getă), datare (secolul IV î.e.n), material folosit (argint aurit), tehnică de execuţie (prin ciocănire,

au repoussé), motive iconografice (cavalerul danubian, *triskelion* etc.) — plăcuţele de argint de la Letniţa fac parte, în mod cert, din seria de obiecte (funerare, rituale sau votive) realizate la începutul celei de a doua epoci a fierului *(La Tène)* şi descoperite atît la nord de Dunăre (Băiceni, Craiova, Peretu, Poroina etc.), cît şi la sud de Dunăre (Agighiol, Loveţ, Vraţa etc.). În antichitate, această zonă sud-dunăreană (din care face parte şi Letniţa), era locuită de triburi tracice (misi, triaballi, geţi), care erau — în perioada respectivă (secolele V—IV î.e.n.) — încorporate vastului regat trac al odrisilor, condus de dinastia Seuthes.

Pe una din cele 25 de plăcuţe de argint descoperite la Letniţa (s-o numim convenţional plăcuţa nr. 1), apare, stînd în picioare, un personaj feminin (161) care ţine în mîna dreaptă o pateră cu mîner canelat, în timp ce cu mîna stîngă ţine (mîngîie ?) gîtul unui balaur tricefal. Această reprezentare iconografică pare a fi similară cu cea de pe o faleră de argint (circa secolul II î.e.n.), descoperită, împreună cu alte piese, la Lupu (comuna Cergău, judeţul Alba), pe care este figurat (din faţă) un personaj feminin ţinînd într-o mînă un vas cu toarte şi în cealaltă un şarpe mare. Dar spre deosebire de acesta din urmă, balaurul tricefal de la Letniţa este reprezentat arcuit şi sprijinit în coadă, într-o poziţie verticală şi într-o mişcare ascensională, care sugerează înălţarea în văzduh — sub privirile personajului feminin care (probabil) înfăptuieşte un ritual de sacrificiu prin libaţie, cu ajutorul paterei (vezi 106, planşe).

Pe o altă plăcuţă de argint (nr. 2), este figurat tot un personaj feminin (cu părul lung şi sînii marcaţi), care ţine de căpăstru un balaur cu cap de cal, cu coamă stilizată sau cu coroană („regele balaurilor" ?). Cercetătorii care s-au ocupat de descifrarea acestui tezaur au identificat personajul feminin de pe plăcuţa nr. 1, fie cu zeiţa Cora, fie cu Hecate (protectoarea vrajitoarelor), iar pe cel de pe plăcuţa nr. 2 cu o nereidă (nimfă a mării) întruchipînd o semizeiţă sau (Marea) zeiţă tracică (106, p. 365—366). Părerea noastră este că ar putea fi vorba de reprezentarea unor preotese care îmblînzesc (leagă magic) balauri hidro-atmosferici. Această ipoteză este susţinută de lipsa unor atribute simbolice divine, de simplitatea veşmîntului [veşmînt similar poartă preotesele reprezentate pe *rhyton*-ul de la Poroina, judeţul Mehedinţi (107, p. 154—157), dar şi femeile gete şi dace figurate pe *Tropaeum Traiani* de la Adamclisi şi respectiv *pe Columna lui Traian*]

și, mai ales, de sacrificiul prin libație operat de personajul feminin figurat pe plăcuța nr. 1. Ambii balauri nu sînt reprezentați, ca de obicei, într-o postură agresivă, ci, dimpotrivă, într-una de supunere totală, iar personajele antropomorfe nu înfruntă monștrii (așa cum înfruntă balaurul atmosferic, un călăreț arcaș de pe cnemida nr. 1 din mormîntul princiar getic de la Agighiol, județul Tulcea, secolul IV î.e.n., cf. 107, p. 45), ci îi leagă, fie la propriu (cu căpăstru), fie magic (prin actul libației).

Revenind la plăcuța nr. 2, să consemnăm faptul că poziția oblic-ascendentă a preotesei și a balaurului hipocefal (ambii figurați din profil), precum și lipsa terminației din registrul inferior al plăcuței (terminație realizată printr-un chenar din semiove, pe care se sprijină, de regulă, personajele din celelalte plăcuțe), dau privitorului sentimentul că cele două personaje ar pluti prin aer. Mai mult decît atît, preoteasa pare că stă călare (cu picioarele de aceeași parte) pe spinarea balaurului, conducîndu-l cu ajutorul căpăstrului. Această postură a fost remarcată și de I. H. Crișan și de M. Oppermann (163), care au comentat recent tezaurul de la Letnița : „un personaj feminin de pe o altă plăcuță, *care călărește* (s.n.) un cal de mare *(hippokampos)* cu corp de șarpe și cap de cal“ (106. p. 236). Desigur, poziția călare a preotesei rămîne discutabilă, din cauza stîngăciei reprezentării, dar însăși reprezentarea balaurului cu cap de cal și cu căpăstru este, după părerea noastră un indiciu că monstrul este (sau, cel puțin, poate fi) călărit. Îmblînzirea balaurului prin punerea căpăstrului și încălecarea lui au determinat — printr-un fenomen natural de ficțiune mitică — diminuarea aspectului ofidian al acestuia, în favoarea celui cabalin. Și pentru că mentalitatea mitică nu-și schimbă în mod esențial, de-a lungul timpului, coordonatele care o jalonează și legile care o guvernează, vom regăsi acest fenomen în credințele populare românești referitoare la balaurul norilor și la solomonarul care îi pune căpăstrul și-l călărește prin văzduh : „Unii mai cred că bălaurul are cap de cal și trup de șarpe“ (8, p. 134). Încălecarea balaurului „ca pi cal“ (33, p. 125 ; 164, p. 23 ; 20, p. 54) și punerea căpăstrului pe capul acestuia sînt gesturi atît de pline de semnificații majore și, în fond, atît de esențiale în economia scenariului, încît caracterul (aproape obligatoriu) ofidian al balaurului poate fi complet detronat, ca în această legendă culeasă în anul 1977 (!), într-un sat din Munții Apuseni : „Zgrimințeșu (= solomonarul) prinsă a zîce vorbe neînțălese

şi deodată apa s-o tulburat şi o ieşit on cal alb ca neaua. Omu i-o ţipat frîu în cap şi-o pornit. Păre că zboară. ...Balaur de gheaţă, numa că era sub formă de cal, că aşe l-o chemat zgrimninţeşu" (18, p. 166). Balauri sub formă de cai înaripaţi, călăriţi prin nori de vrăjitori cu puteri meteorologice *(graboncijaš dijak)*, se regăsesc şi în vechi legende sîrbo-croate (25, p. 438 ş.u.), iar în unele legende româneşti vehiculul ascensional al solomonarului este o căruţă trasă de cai sau, pur şi simplu, o căruţă care zboară, „ca gîndul" (3, p. 43—45 ; 12, p. 810 ; 39, p. 30). Pentru a reveni la datele oferite de arheologie, să consemnăm, pe de o parte, prezenţa cailor înaripaţi, alături de balauri cu cap de păsări, pe coiful de aur de la Băiceni (comuna Cucuteni, judeţul Iaşi), datînd din secolul al IV-lea î.e.n. şi, pe de altă parte, prezenţa unor care înaripate, mînate de personaje masculine, pe vasul de aur, datat tot din secolul al IV-lea î.e.n., descoperit într-un mormînt princiar în localitatea Vraţa, din nord-vestul Bulgariei (106, p. 218 şi p. 239 ; 107, p. 110).

Aşa cum am arătat, conform opiniei unor cercetători, pe cele două plăcuţe de argint ar fi reprezentată o zeiţă. În acest caz, situaţia nu se schimba esenţial, avînd în vedere că preotesele imitau şi dublau gesturile şi comportamentul zeiţei pe care o slujeau. Ar putea fi vorba de zeiţa tracă Bendis, figurată în două ipostaze similare. Bendis — zeiţă a lunii, a pădurilor şi a farmecelor — era considerată ca fiind protectoarea femeilor, fiind adorată de acestea şi slujită anume de preotese.

Bună parte dintre cercetători (Tomaschek, Decev, Gh. Muşu, M. Eliade ş.a.), au indicat, ca origine a teonimului Bendis, rădăcina indo-europeană **bhendh* = a lega (vezi avest. *bandayaiti* = el leagă, germ. *binden* = a lega, a înnoda, rom. *bandă, bentiţa* etc.) (165). I. I. Russu a respins această etimologie, considerînd că atributul „legării" este „nu tocmai potrivit semantic pentru un nume de zeitate" (45, p. 59). Mircea Eliade, dimpotrivă, a demonstrat în mod strălucit, pe de o parte, că „legarea magică" este un atribut esenţial al *zeilor magicieni,* pe care istoricul religiilor îi numeşte chiar „zei care leagă" *(dieux lieurs)* şi, pe de altă parte, că de cele mai multe ori acest atribut apare, în mod mai mult sau mai puţin explicit, chiar în numele respectivilor zei. Aceste aspecte se regăsesc, conform opiniei lui M. Eliade, şi la zeiţa traco-frigiană Bendis (Bentis la lituanieni, Bindus la iliri) şi la zeul traco-get Derzelates (Darzales la traci) (14, p. 135). Teo-

nimul *Bendis* s-ar traduce, în acest caz, prin *(Zeița) care leagă* (110, p. 48) pe cale magică.

Autorii antici elini au identificat-o pe zeița tracă Bendis fie cu Hecate, fie cu Artemis, iar cei romani cu zeița Diana. Hesychios din Alexandria scria în *Lexiconul* său : *„Bendis :* Artemis la traci, la atenieni sărbătorirea zeiței Bendis“ și, mai departe, *„Marea zeiță :* zice Aristofan despre Bendis, căci este zeiță tracă“. Pindar o localizează pe Artemis („fiica Latonei, zeița cea pricepută la mînatul cailor“) în „țara istriană“ *(Olimpice,* III, 46), motiv pentru care scoliastul o numește „istriana Artemis“, după numele Istrului, în jurul căruia trăiesc triburi „care o cinstesc pe Artemis“ *(Scolii la Pindar).* Herodot o numește pe Artemis printre „singurii zei pe care îi slăvesc (tracii)“ *(Ist.* V, 7). Același istoric grec aseamănă sacrificiile aduse zeiței Artemida Regina de femeile (preotesele) din Tracia și din Peonia (ținut la nord de Macedonia), cu cele aduse de preotese-fecioare hiperboreene, probabil aceleiași zeițe, căci mormîntul lor „se află în curtea sanctuarului Artemidei“ *(Ist.* IV, 34). Transpare aici ideea unei zeițe „Artemis hiperboreeana“ (să nu uităm că Artemis e soră geamănă cu Apolo), idee care apare pregnant la Diodor din Sicilia *(Bibl. Ist* IV, 51), într-o legendă în care zeița este prezentată (ca și Abaris) venind în zbor din Hiperboreea, într-un car tras de balauri. După ce traversează, împreună cu argonauții, Pontul Euxin, Medeea intră în Tesalia ca preoteasă a zeiței Artemis „ce venea din ținuturile hiperboreenilor“. „Medeea le vesti (oamenilor) că Artemis, călătorind prin văzduh pe un car tras de balauri, străbătuse o mare parte a pămîntului ...pentru a-și face așezare statornică unde să-și întemeieze cultul și unde să i se dea veșnice slăviri...“. Pentru a demonstra populației misiunea și puterile cu care era investită de zeiță, însăși Medeea „slujindu-se de unele leacuri doftoricești, făcu să se ivească chipurile unor balauri , pe care pretindea că-i adusese zeița, prin văzduh, din țara hiperboreenilor“. De asemenea, și Ovidiu *(Metam.* VII) povestește despre puterile vrăjitoarei Medeea asupra stihiilor atmosferice și despre zborurile în văzduh pe care aceasta le întreprindea într-un car tras de balauri (în acest caz însă preoteasa invoca, pe lună plină, prin descîntec, pe „întreita Hecate“). În textul lui Diodor, Medeea este prezentată ca fiind o preoteasă-misionară care ar fi introdus cultul zeiței *Artemis hiperboreeana* (probabil Bendis) în Grecia. Un ecou al unei astfel de legende apare și la Aristotel ; povestind despre întoarcerea

argonauţilor pe Istru, filozoful grec aminteşte de „un templu al zeiţei Artemis, înălţat de Medeea" *(Povestiri minunate,* 105). Ştim însă că serbarea şi cultul zeiţei Bendis au fost introduse de către traci în Grecia : la Atena (cf. Hesychios şi Xenophon), la Pireu (cf. Platon) etc. În legenda relatată de Diodor *(Bibl. ist.* IV, 52), Medeea pune pe fiicele lui Pelias (regele Tesaliei) să invoce pe Artemis hiperboreeana cu făclii aprinse într-o noapte cu lună, în timp ce vrăjitoarea invoca zeiţa cu „lungi rugăciuni (descîntece) în limba colhica". Tot despre o procesiune nocturnă cu torţe, în cinstea zeiţei Bendis, organizată „pentru întîia oară" (circa 421—422 î.e.n.) de tracii stabiliţi în Pireu, relatează şi Platon *(Republica* I, 327—328). (166).

O dată cu influenţa romană în ţinuturile carpato-danubiene, numele zeiţei arhaice autohtone Bendis a fost înlocuit cu cel al zeiţei omoloage Diana. Numele zeiţei daco-romane a supravieţuit în folclorul şi, respectiv, în lexicul românesc într-o serie de credinţe şi, respectiv, cuvinte : *zînă* — din Diana (Dziana), *sînziana* — din San(cta) Diana, *zănatic* — (azi) zăpăcit, smintit, bezmetic (dar iniţial) „luat" sau „posedat" de Diana sau de zîne (lat. *dianaticus).* Această filiaţie cultuală şi etimologică (Diana-zîna) a fost remarcată şi argumentată de diverşi autori, de la Dimitrie Cantemir *(Descriptio Moldaviae),* pînă la Mircea Eliade (111, p. 245), Gh. Muşu (110, p. 49) şi I. P. Culianu (150, p. 344). În folclorul românesc, zînele (sfintele, frumoasele, ielele — „Stăpînele vîntului, / Doamnele pămîntului, / Ce prin văzduh zburaţi, / Pe iarbă lunecaţi, / Pe valuri călcaţi"), sînt nimfe aeriene cu puteri magice (probabil din arhaicul cortegiu al divinităţii sincretice Bendis-Diana), fecioare care, în nopţile cu lună, cîntă şi încing hore în văzduh şi despre care se spune că „pocesc" (adorm, paralizează, „leagă") pe cel care le surprinde dansînd şi cîntînd, sau pe cel care încalcă vreun alt *tabu* (173).

Am insistat acum, ca şi cu alte prilejuri, asupra motivului „legării" magice, pentru că a fost neglijat de cercetători, în pofida abundenţei atestării sale şi în pofida rolului important pe care îl ocupă în cadrul mitologiei folclorice româneşti. Dimpotrivă, în alte mitologii, acest *topos* esenţial a fost studiat şi mecanismul său magico-simbolic a fost „desfăcut" pînă în cele mai mici detalii de savanţi de talia lui Georges Dumézil (15, p. 17—33), René Guenon (16, p. 178—188), Mircea Eliade (14, p. 120—163) şi alţii.

*

Închizînd această (poate prea lungă) paranteză, să revenim la solomonar, cu observația că gesturile acestuia nu sînt, totuși, exclusiv (ci doar predilect) magice. Cîteva arme din recuzita sa (topor, bîtă, bici), precum și unele gesturi aparent minore, ni-l prezintă pe solomonar ca fiind un erou care uzează nu numai de mijloace *magice*, dar și de cele *războinice*. „(Solomonarii), cînd vreau să porniască în văzduh, stau la marginea iezerului cu o carte în mînă, din carea citesc, apoi cu un cîrlig (bîtă încovoiată) și cu un frîu. Dacă a gătat de cetit, dă cu cîrligul în apă și iasă bălaurul. Atunci îi aruncă frîul în cap și se înălță cu el în aier“ (8, p. 137 și p. 146), sau „... în vremea cît se roagă (= citește din carte) îngheață apa din iezer și atunci solomonarul merge pînă la mijlocul iezerului cu toporul ce îl are în traistă, taie la mijloc gheața și atunci se ivește un balaur“ (8, p. 147).

Gesturile solomonarului, așa cum apar ele în credințe populare de tipul celor citate mai sus, fac parte dintr-o sferă de semnificații mitico-rituale arhaice și universale. În astfel de cazuri, apa și „duhul“ care o locuiește se identifică. A lovi apa, în orice punct, iar mai ales în „centru“ („la mijlocul iezerului“), înseamnă, mitic și ritual, a lovi balaurul care guvernează această stihie. Să ne aducem aminte de ritul de construcție indian, în cadrul căruia zidarul, ca prim gest consacrator, bate un țăruș în pămînt (într-un punct anume, indicat de magul-astrolog), cu convingerea că țărușul se va înfige exact în capul șarpelui subteran care susține lumea (87, p. 72). Amintind de scenariul ritual de construire a unei case, să ne oprim o clipă la scenariul mitic al creației lumii — paradigma arhetipală a tuturor creațiilor/construcțiilor ulterioare. Într-adevăr, în miturile cosmogonice românești, vom regăsi, la altă scară, aceleași personaje, aceleași arme, aceleași gesturi, aceleași semnificații : „Dumnezeu umblînd pe ape, a înfipt toiagul și s-a făcut pămînt“ (12, p. 15) ; sau o legendă mai completă, în care gestul zeului (similar cu cel al solomonarului) provoacă apariția Dracului din apele haotice primordiale despicate de demiurg : „(Dumnezeu) și-a aruncat băltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore ședea dracul“ (13, p. 90). Într-o altă legendă cosmogonică, cu un fond mai arhaic, cel care a ieșit „la începutul începului, din hău(l) ăla de ape“ este chiar șarpele-balaur, cel care „a ieșit o dată

cu copaciu ăla mare din ape, încleştat în rădăcinile lui" (85, p. 245).

Gestul lovirii apei, ca substitut al gestului lovirii „duhului" ei, îl întîlnim și în unele colinde românești. Eroul, plecat să răpună „duhul de mare" (întruchipare a furtunii marine), nu-l săgetează pe acesta (cum se întîmplă de regulă), ci marea însăși : „El în lume s-o d-afla / Marea de mi-o săgeta" (88, p. 27). (Să punem în paranteză faptul că această imagine nu ne aduce aminte doar de celebrul rit al geto-dacilor de a săgeta norii de furtună, dar și de un gest magic al suveranului persan Xerxes I care, fiind surprins de o furtună pe mare în anul 480 î.e.n., a pus să fie biciuite vînturile și aruncate în mare lanțuri pentru a-l încătușa pe *daimonul* marin care provocase furtuna ; vezi 154).

Nu numai armele solomonarului sînt consacrate (bîta de alun cu care a fost omorît un șarpe, topor de fier descîntat etc.), dar și săgețile eroului de colindă (săgeata este „sicreată", sau „de la cer picată"). De asemenea, nu numai solomonarul este predestinat și inițiat, dar și voinicul din colindă, care nu se teme de furtuna marină, nici de „duhul" ihtiomorf care o declanșează, pentru că „... veșmîntu-i zugrăvit, / Scrisă-i marea tulbure, / Scrisă-i marea rotocoală / Cam cu nouă vădurele..." (88, p. 27). „Marea rotocoală" cu „nouă vădurele" este, probabil, o reprezentare simbolică a apei primordiale (a balaurului acvatic) care, în cosmologia populară, înconjoară de nouă ori pămîntul (155). În credințele și legendele populare, și solomonarul este înzestrat (din naștere) cu o cămașă miraculoasă care îi dă „putere peste balauri" (8, p. 143). Ca și solomonarul, eroul colindei nu omoară, de regulă, „duhul" acvatic („Degeaba te silești / Pe noi să ne prăpădești"), ci doar îl îmblînzește („Duh de mare potoli") (156). Paralela cu solomonarul nu se oprește aici. Îmblînzit, „duhul de mare" se oferă să-i fie vehicul aerian eroului de colindă : „Stai nu mă lovi / Că ți-oi trebui. / În brațe te-oi lua / Și te-oi ridica [...] Și ți-oi dărui cerul cu stelele" sau „Pe aripi te-oi lua, / Sus te-oi ridica, / Sus la munți cărunți..." (vezi 89, p. 93).

Acțiunile (convențional numite) „războinice" ale solomonarului au, de multe ori, ca obiect chiar balaurul, care este lovit în cap, cu toiagul sau cu căpăstrul, din diferite motive devenite, din cauza pierderii semnificațiilor inițiale, marginale sau ilogice : pentru că „e prea mic", sau „prea voios", sau pentru că „nu e al lui" (3, p. 44 ; 8, p. 147 ; 9, p. 188 ;

39, p. 30). În alte cazuri, solomonarul lovește, sau doar amenință balaurul (norii) cu o „botă" (bîtă), cu care s-a scos o broască din gura unui șarpe (18, p. 164—170 ; 33, p. 125), sau cu o nuia de alun („nașul șarpelui") cu care a fost omorît un șarpe (vedem valențele magice ale armelor războinice), cu coasa, sau cu biciul : „Și-o trecut șolomonarul / Care umblă cu Șercanu (= balaur) / Din zbici o pocnit / Pe iel s-o suit" (19, p. 84). Mai mult decît atît, acțiunea „războinică" a solomonarului asupra balaurului poate fi chiar mortală. În pofida faptului că Traian Herseni nu a găsit „nici un text folcloric care să menționeze că un balaur-șarpe ar fi fost omorît (de solomonar)" (5, p. 22), astfel de texte există totuși : fie că solomonarul omoară balaurul pentru a-i vinde carnea în „Țara Căldurii, de sub răsărit" [sic], fie că un fost solomonar, pentru a mîntui colectivitatea de urgia furtunii, aruncă un cuțit „în inima balaurului", omorîndu-l (3, p. 42 ; 8, p. 147—149 ; 12, p. 810 ; 20), fie că solomonarul „taie capul balaurului" cu toporul (149, p. 154). Este adevărat că astfel de atestări nu sînt foarte frecvente și, în orice caz, nu în totalitate specifice, o dată ce balaurul reapare de fiecare dată și înfruntarea se reia mereu. Le-am amintit totuși pentru a arăta că virtuțile „războinice" ale solomonarului au supraviețuit și în această formă clasică și că solomonarul deține, de fapt, toate caracteristicile *învingătorului de balaur*, chiar dacă unele dintre aceste caracteristici ni se prezintă astăzi, așa cum am mai arătat, într-o formă mascată sau atrofiată

Două par a fi principalele mijloace ale solomonarului în înfruntarea sa cu balaurul, și ambele sînt exclusiv magice *descîntarea* (citirea din carte) și *legarea* (punerea frîului). Chiar dacă, în economia legendelor solomonărești, armele și gesturile „războinice" ocupă un loc secundar, totuși, faptul că (și felul cum) au supraviețuit acestea, ne face să admitem probabilitatea că, inițial, ponderea celor două tipuri de acțiuni („magice" și „războinice") era mai echilibrată decît ne-o prezintă legendele și credințele culese în secolele al XIX-lea și al XX-lea. În urmă cu două milenii și jumătate, de exemplu, geții (cu siguranță, preoții acestora), alungau norii (balaurii) furtunii, uzînd simultan de două mijloace apotropaice distincte : *săgetarea* — gest „războinic", și *proferarea de amenințări (descîntece)* — gest „magic" (Herodot, *Istorii*, IV, 94).

Traian Gherman (8, p. 137) și, după el, Traian Herseni (5, p. 18) au susținut că „balaurii joacă un rol secundar",

pentru că „solomonarii sînt stăpînii lor“. Dimpotrivă, Mihai Coman consideră că «rolul șolomonarului în declanșarea furtunilor și a grindinei este minor. El nu participă la facerea ei (lucru care ține de puterea și menirea balaurului) ci doar la *dirijarea* ei. Astfel, prezența lui în „mitologia“ furtunii pare a fi una strict etiologică...» (4, p. 135). Nu credem că problema se poate pune nici într-un fel, nici în celălalt. Este ca și cum am pune în discuție, de exemplu, cine este mai important, Vritra — balaurul vedic care zăgăzuiește apele cerești, sau Indra — zeul care îl învinge și eliberează apele. La fel de importanți și de indispensabili, balaurul și solomonarul sînt doi termeni ai unei ecuații mitice arhetipale (chiar dacă, în acest caz, ecuația se prezintă într-o ipostază meteorologică). Primul disturbă ordinea cosmică, al doilea o menține/o reinstaurează. Or, a menține sau a re-instaura ordinea cosmică, periclitată de o manifestare stihială, haotică este — în ultimă instanță — un act care se raportează la înfruntarea cosmogonică primordială. Perpetua înfruntare dintre solomonar și balaur întruchipa, pentru mentalitatea arhaică, însăși instabilitatea echilibrului — dintre *Ordine* și *Haos* — care domnește în Univers, echilibru instaurat o dată cu actul cosmogenezei și care, de atunci, trebuie să fie menținut, clipă de clipă, de zeul demiurg și de preoții acestuia.

Toate cele spuse pînă aici ne permit să nu considerăm plauzibilă părerea potrivit căreia „învingătorul/îmblînzitorul balaurului“ (categorie din care face parte și solomonarul), ar fi fost „anexat“, la un moment dat, la „mitologia“ autohtonă a balaurului. Așa cum am arătat, părerea noastră este că balaurul și învingătorul/îmblînzitorul acestuia sînt și au fost întotdeauna, pentru mentalitatea populară, două entități mitice inseparabile. Pe de altă parte, credem posibil ca tradiția referitoare la solomonari să fi perpetuat, într-o formă populară, tradiția referitoare la preoții arhaici care slujeau zeului autohton al furtunii, dublîndu-i prerogativele mitice și imitîndu-i ritual comportamentul. Trebuie ținut însă seama de faptul că, în afară de degradarea lentă și continuă a tradiției *(degradare liniară)*, datorită evoluției în timp a mentalității populare, s-a manifestat și alterarea accelerată, discontinuă a tradiției *(degradare în trepte)*, datorită suprapunerilor și presiunilor culturale exercitate de diverse tradiții alogene. Dintre aceastea din urmă, pentru problema de care ne ocupăm, trebuie, în primul rînd, amintită tradiția referitoare la regele biblic Solomon. Este interesant și util de văzut *care*

a fost (*cînd* și *cum* s-a produs) impactul dintre ciclul de legende solomoniene și tradiția mito-folclorică autohtonă referitoare la solomonari.

4. SOLOMON — SOLOMONAR

Un fapt recunoscut astăzi de majoritatea cercetătorilor este acela că unele trăsături ale figurii solomonarului au fost preluate din ciclul de legende canonice și, mai ales, apocrife referitoare la faimosul rege biblic Solomon (sec. al X-lea î.e.n.). Influența este evidentă, în primul rînd, la nivel onomastic: *solomonar* = *Solomon* + (sufixul profesional) *-ar*; fapt care nu a fost însă evident pentru toți cercetătorii care au abordat această problemă. La sfîrșitul sec. al XIX-lea, de exemplu, în decurs de numai 15 ani, s-au formulat nu mai puțin de trei soluții etimologice, toate eronate, semnate de cărturari de talia lui Sim. Fl. Marian, Iosif Vulcan și Moses Gaster.

Astfel, în 1870, într-un articol despre „Originea solomonarului", Sim. Fl. Marian conchidea: „cred că nu ar sta nimene la îndoială, cum că Solomonariu derivă de la Solomoneu" (139, p. 158). Derivînd termenul *solomonar* din antroponimul Salmoneus (acesta este, de fapt, numele corect al legendarului bazileu grec, care și-a asumat prerogativele meteorologice ale lui Zeus; cf. Diodor, *Bibl. Ist.*, IV, 68; Virgiliu, *Eneida*, VI, 585), folcloristul bucovinean s-a folosit de o metodă uzuală în epocă: apelul mecanic la una dintre mitologiile clasice.

Opt ani mai tîrziu, S. Fl. Marian a reluat subiectul, evitînd — de data aceasta — să mai facă referiri etimologice (20). Totuși, într-o notă de subsol, Iosif Vulcan (semnînd I. V.) a derivat termenul *șolomonar* din germ. *schulmäner*, bazîndu-se probabil pe credința populară că solomonarul trece printr-o *școală* de inițiere. I. Vulcan lasă să se înțeleagă faptul că termenul în discuție a fost preluat de români de la sașii din Ardeal. În primul rînd, în tradiția germană, omologul solomonarului nu este numit *schulmäner*, ci *fahrende schüler* (școlar rătăcitor) și, în al doilea rînd, pronunția *șolomonar* (uzuală în Ardeal) se datorește faptului că, în limba maghiară, numele Solomon — scris Salamon — se pronunță *Șolomon.*

În 1884, M. Gaster a acordat apelativului în discuție o etimologie combinată: „*Solomonar* este rezultatul dintre *solomanță* (de la Salamanca — n.n.) + *solomonie* (de la Solomon — n.n.) orientul și occidentul aducîndu-și aportul în egală măsură pentru formarea *solomonarului*" (23). În demonstrația sa filologică, M. Gaster a plecat de la termenul *solomanță* — numele școlii magice pe care o urmează solomonarul, și care apare în această formă într-o unică atestare la W. Schmidt (24). Moses Gaster a fost influențat de cercetătorul sîrb V. Jagić (25), care a încercat să demonstreze faptul că marea majoritate a legendelor privitoare la omologul sîrbo-croat al solomonarului, *grabancijaš dijak*, „au pătruns *de sus* în popor, și că își au originea, în ceea ce privește numele școlii de magie (*Vrzino kolo* — n.n.), în sfera de legende virgiliene ale evului mediu". «Dintre școlile enumerate de profesorul Jagić — a comentat M. Gaster — lipsește una, și anume celebra școală de la Salamanca, care poate lua foarte ușor locul celei din Toledo din legenda virgiliană. Sîntem siguri că din *Salamanca* s-a format apoi „*solomanță*", cum se numește școala (solomonarilor — n.n.) în legendă» (23). Într-adevăr, orașul spaniol Salamanca era celebru în Europa medievală, nu atît pentru Universitatea sa (una din primele de pe continent, înființată la începutul secolului al XIII-lea), cît mai ales — ca și Toledo și Sevilla — pentru școlile de *magie neagră* care ființau în peșterile din vecinătatea orașului. Pe la sfîrșitul secolului al XV-lea intrările în aceste peșteri au fost zidite, din porunca reginei Isabela, care a sprijinit Inchiziția spaniolă, în lupta acesteia cu practicile eretice și necreștine. Însă Moses Gaster n-a demonstrat (și nici nu ar fi putut să o facă), în ce mod tradiția medievală a *școlii de magie neagră* de la Salamanca a traversat Europa, din Spania pînă în țările române și, mai ales, cum această tradiție a pătruns ulterior („de sus în jos"), atît de profund în mentalitatea populară românească. Cu toate că această teorie a fost îmbrățișată și de alți cercetători români (O. Densusianu, Al. Popescu-Telega / 26, p. 37 /), aserțiunea lui M. Gaster o putem considera, astăzi, ca neplauzibilă și chiar ca fiind „o eroare filologică" (3, p. 47). La fel despre soluțiile etimologice propuse de Sim. Fl. Marian și Iosif Vulcan.

În prima jumătate a sec. al XX-lea, N. Cartojan (27), I.-A. Candrea (28) și alții, au pus în lumină felul cum s-a născut și s-a dezvoltat tradiția referitoare la Solomon și, mai ales, aceea referitoare la prestigiul său de mare taumaturg.

„Această latură legendară despre marea iscusință și măiestrie [magică — n.n.] a lui Solomon — scria N. Cartojan — a pătruns în folclorul tuturor popoarelor și a atras în jurul personalității regelui biblic o sumedenie de superstiții și legende din alte cicluri“ (27, II, p. 63). Deși astăzi este, în general, acceptat faptul că tradiția solomoniană a influențat (inclusiv la nivel onomastic), pe cea referitoare la solomonari, merită totuși să stăruim puțin asupra perioadei probabile și asupra cauzelor care au determinat, sau doar au favorizat, exercitarea acestei influențe în spațiul carpato-dunărean.

Sîntem în măsură să propunem o ipoteză de lucru : epoca probabilă în care s-a născut și a intrat în lexicul românesc termenul *solomonar* sînt secolele XVII—XVIII (probabil în Ardeal), epocă pe care putem risca să o limităm la perioada circa 1650 — circa 1750. Argumentele pe care se bazează ipoteza noastră sînt următoarele :

1. În „Pravila lui Matei Basarab“, tipărită la Tîrgoviște în anul 1652, se fac referiri și la vrăjitori populari cu puteri meteorologice ; ei sînt numiți în text „gonitori de nori“ (57, p. 306). Dacă, la jumătatea secolului al XVII-lea, s-ar fi înțeles prin „gonitori de nori“, ceea ce înțelegem astăzi prin „solomonari“ și dacă acest din urmă termen ar fi fost cunoscut și folosit la acea dată, este de presupus că, pentru a se face înțeles de diferite categorii de cititori, autorul *Pravilei* ar fi înlocuit sau, cel puțin, ar fi dublat sintagma folosită *(gonitori de nori)*, cu denumirea de *solomonari*. Problema este mai complicată și de aceea doar o enunțăm aici, urmînd să o reluăm mai detaliat peste cîteva pagini.

2. Să vedem care ar fi cele mai vechi atestări documentare ale cuvîntului în discuție :

a). Se pare că cea mai veche consemnare a termenului solomonar datează din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, perioadă cînd a redactat Ion Budai-Deleanu prima versiune a *Țiganiadei* (mss. BAR nr. 2634). Vom lua ca dată convențională a atestării anul 1795 — data probabilă cînd autorul și-a finalizat această variantă inițială, rămasă fără ecou : ea a fost publicată postum abia în 1875—1877 (92). În „Cînticu VI“, un personaj (Haicu), se gîndește cum ar fi fost tratat de oameni, dacă ar fi reușit să supună balaurul : „Cum că sînt șolomonariu, mi-ar zice / Oamenii avînd teama de mine / Și m-ar cinsti, ca să nu strice / Grindina hotarele cu pâne...“ (*Țiganiada* I, VI, 86 ; cf. 92, II, p. 286). Poetul ardelean trimite, în subsolul paginii, la următoarea notă explicativă :

„*Solomonariu*, sau *Solomonariu* — iarăși un cuvînt, cu care să chiamă în Ardeal ceia care călăresc pe balauri, și poartă grindina (bazne țărănești) și învățătura lor o zic *solomonie*" (92, II, p. 286). Nici textul și nici nota care-l dublează nu și-au mai găsit locul în versiunea a II-a a *Țiganiadei*, cea devenită notorie.

Aceste informații sînt importante pentru noi, nu numai pentru că sînt cele mai vechi cunoscute, dar și din alte puncte de vedere. În primul rînd, pentru că sînt consemnate ambele variante ale cuvîntului : „*Solomonariu* sau *Solomonariu*...", precum și cuvîntul *solomonie*, din aceeași familie lexicală. În al doilea rînd, pentru că termenul este prezentat ca fiind un regionalism („...să chiamă în Ardeal...") și ca fiind un termen popular („bazne țărănești"), și nu ca un termen cult. Faptul că este vorba de un cuvînt popular rezultă și din expersia „*iarăși* un cuvînt...", prin care autorul trimite la o vocabulă, explicată la nota precedentă, și anume la o particularitate a ei : „după obiciaiul norodului de-a vorbi". De altfel, de o „construcție" similară beneficiază și nota imediat următoare celei care are ca obiect *solomonarul* : „Este o zisă, *iar* țărănească". Cele de mai sus ne îndreptățesc să credem că apelativul *solomonar* nu era încă, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, generalizat în lexicul românesc, ceea ce l-a determinat pe autor să insereze nota explicativă, pentru ca termenul să poată fi corect înțeles atît de orășeni, cît și de românii din afara Ardealului (vezi, de exemplu, cum își justifică poetul nota anterioară : „Aceasta trebuie să tălmăcesc, fiindcă mulți doară nu vor înțelege"). Faptul că I. Budai-Deleanu limitează spațiul de circulație al cuvîntului la zona Ardealului, concordă cu faptul că toate primele consemnări cunoscute ale cuvîntului *solomonar* și aproape toate din secolul al XIX-lea sînt atestate — așa cum vom vedea — anume în această zonă. Este posibil, deci, ca termenul să fi apărut în Ardealul secolelor XVII—XVIII, de unde să fi emigrat ulterior în celelalte provincii românești.

Faptul că manuscrisul primei variante a *Țiganiadei* nu a fost datat de autor a ridicat multe probleme istoricilor literari (97, p. 256 ; 100, p. 130—135). Este probabil că această primă versiune a fost finalizată în jurul anului 1795, pentru că, în deschiderea ei, într-o „Epistolie închinătoare. către Mitru Perea..." (anagramă pentru Petru Maior), autorul însuși scrie următoarele : „Doisprezece ani au trecut... de cînd eu fui silit a mă înstreina din țara mea" (92, p. 543). Or, se pare

că anul „înstrăinării“ este 1783, dată cînd Ion Budai-Deleanu pleacă la Viena (1783—1787) și, de acolo, la Lemberg-Lvov (1788—1820). Aceste cîteva amănunte biografice ridică o altă întrebare : de cînd putea să cunoască Budai-Deleanu cuvîntul *solomonar?* Cu siguranță, dinainte de anul 1783 — cînd a părăsit pentru totdeauna Ardealul — și, probabil, din vremea copilăriei sale (1760—1772), în satul natal de pe valea Mureșului — spațiu mirific, despre care își va aduce cu nostalgie aminte, printre altele, că avea munții și cerul „plini de balauri“ (93, p. 558). Informațiile despre solomonari date de poet, în text și în nota de subsol din prima variantă a „poemation-ului iroi-comico-satiric“, sînt foarte corecte și aproape complete (esențializate) — semn că Ion Budai-Deleanu era familiarizat cu fenomenul folcloric pe care îl prezentă. Cunoștințele sale în domeniu erau chiar mai ample, dacă ținem cont de gesturile tipic solomonărești pe care le pune pe seama vrăjitoarei Brîndușa, în versiunea a doua a *Țiganiadei* (V, 70—76 ; cf. 94, p. 165—167) ; vrăjitoarea „cheamă cu sîla“ balauri din vîltoare, le pune căpestre magice, zboară cu ei prin văzduh într-un car desenat de ea pe colb (în legătură cu acest ultim motiv, ca fiind specific legendelor solomonărești, vezi 39, p. 30 și 12, p. 810).

b). Ion Budai-Deleanu nu este singurul dintre corifeii *Școlii ardelene* care a consemnat termenul în discuție. Samuil Micu-Klein a introdus termenul *sholomonariu*, ca articol independent, în al său *Dictionarium valachico-latinum*. Fără să găsească echivalentul latin sau german al cuvîntului, învățatul ardelean a indicat totuși (informație prețioasă), corespondentul maghiar : *garabantzás Diák* (96, p. 424). În acest caz, știm exact cînd și unde a încheiat autorul lucrul la dicționar, datele fiind indicate la sfîrșitul manuscrisului : „In Monasterio SSS Trinitatis 1801. 10, Martii. Balasfalvae“ (În mînastirea Sfintei Troițe. 10 martie 1801, Blaj). Să mai consemnăm faptul că s-a considerat această atestare a termenului *solomonar* ca fiind cea mai veche (3, p. 39).

c). Avînd ca punct de plecare dicționarul rămas în manuscris al lui Samuil Micu, dar fiind o operă colectivă a mai multor reprezentanți ai Școlii ardelene (Samuil Micu, Petru Maior ș.a.), așa-numitul „Lexicon de la Buda“ (*Lesiconu Romănescu — Lătinescu — Unguresco — Nemțescu...*), a fost tipărit la tipografia Universității din Buda, în anul 1825. De data aceasta, termenul românesc *șolomonariu* a beneficiat de echivalări în toate celelalte trei limbi : latină *(imbricitor),*

maghiară *(garabantzás deák)* și germană *(der Wattermacher, Wettertreiber, Lumpenmann)* (98, p. 654). Anul tipăririi *Lexiconului* nu este concludent, dat fiind că — așa cum declară, din titlu, autorii — el a fost redactat „în cursul a treizeci și mai multoru ani" (98), deci începînd cam din jurul anului 1790 (168). Moses Gaster a indicat această atestare a cuvîntului *solomonar* ca fiind cea mai veche (23).

d). În ordine cronologică, a patra atestare este datată 1840, fiind vorba de un articol, semnat Dr. V[asici], publicat într-o cunoscută revistă brașoveană. Iată un fragment din acest articol : „(Peatra înțelepților) este la mulți dintre oamenii noștri cunoscută supt numele *Șolomănia.* Adecă mulți gîndesc, cum că, deacă cineva peste fire învață 13 școli acela știe purta norii, și a se însoți cu demonii și duhuri necurate, care i-ar aduce *Cartea Șolomănia* numită, și care carte, care ceteaște poate să aibă tot ce doreaște pe această lume" (99). Articolul — scris în spirit iluminist, „spre stricarea acestii credinți deșarte" — este important, pentru că el conține, se pare pentru prima dată, informații privind atît inițierea solomonarilor („învață 13 școli" — la fel ca în tradițiile sîrbești, croate și maghiare), cît și cartea magică a acestora — prezentată ca fiind o piatră-talisman, conținînd nouă litere tainice (vezi reproducerea ei la p. 235, infra).

e). Ulterior, legende și credințe, tot ardelenești, referitoare la solomonari sînt publicate la Brașov, în 1857, de Fr. Müller și la Sibiu, în 1866, de W. Schmidt.

Într-o legendă *(Die Erben von Salamonis Weisheit),* culeasă de Fr. Müller din zona Sighișoarei, se spune : „Împăratul Solomon era un mare vrăjitor. Cu cuvinte magice putea să deschidă sau să închidă cerul, putea să facă să înghețe apa din lacuri, putea să aducă pe cîmpuri roua, sau să facă să cadă grindina, sau altele asemănătoare (169). Moștenitorii înțelepciunii sale se numesc șolomonari" (30). Este, după știința noastră, prima dată cînd se consemnează, și încă într-o formă atît de tranșantă, relația dintre regele biblic Solomon și vrăjitorii numiți *solomonari.* Vom regăsi această credință, peste aproape un secol, într-un basm bucovinean, cules în 1932 : „puterea solomonarilor... o au de la împăratul cel înțelept Solomon, care a stăpînit toate tainele de pe lumea asta" (109, p. 178).

W. Schmidt relatează legende, din zonele Făgăraș și Sibiu, care conțin principalele coordonate ale scenariului cunoscut : inițierea la școala balaurului, învățarea limbilor ani-

malelor și a tuturor formulelor magice, în școală intră zece ucenici — dar ies numai nouă, cartea solomonarului, scoaterea balaurului din lac, zborul în nori călare pe balaur, stăpînirea stihiilor atmosferice etc. (24).

f). Abia în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, încep să apară primele mențiuni — credințe și legende — referitoare la solomonari, din zone românești din afara Ardealului, datorate, în special, folcloriștilor bucovineni Sim. Fl. Marian și Ion G. Sbiera (170).

Desigur, tot acest excurs cronologic își are rosturile sale, dar datele privind primele atestări (cînd? unde? ce?), nu pot fi luate în valoare absolută, ci relativă. În general, data primei atestări a unui cuvînt (sfîrșitul secolului al XVIII-lea, în cazul nostru), nu este decît un argument necesar, nu și suficient, pentru că ea nu probează decît vag și intuitiv epoca (și eventual zona) cînd (și eventual unde) acest termen s-a născut și a intrat în lexic. De aceea, pentru a susține ipoteza noastră, aducerea altor argumente pare a fi obligatorie.

3. Tradiția referitoare la legendarul rege Solomon și, în special, aceea privind prodigioasele sale cunoștințe și practici magice, a pătruns în conștiința populației românești mai ales prin așa-numitele *hronografe* — „un fel de repertorii de istorie universală" care cuprindeau „legende apocrife, în care marile personalități ale *Vechiului Testament* (inclusiv Solomon — n.n.), sunt înfățișate într-o lumină nouă, prinse în urzeala unor legende pe care nu le întîlnim în paginile Bibliei" (27, II, p. 33—35). Cronografe slave sau grecești au circulat în țările române încă din secolul al XVI-lea, dar traducerea lor în românește și intensa lor răspîndire s-a produs începînd din secolul al XVII-lea.

Cea mai veche traducere și prelucrare — după diferite „cărți slavonești" și „alte izvoade" — este aceea a călugărului oltean Mihail Moxa, din anul 1620. Acest „prim" cronograf însă nu prezintă un interes deosebit în cadrul discuției noastre, și aceasta din două motive. În primul rînd pentru că a avut, se pare, o răspîndire redusă, necunoscîndu-se pînă în prezent decît trei manuscrise (prototipul lui Moxa și două copii). Un al doilea motiv al lipsei noastre de interes este acela că scrierea respectivă nu prezintă presupusele calități de mare vrăjitor și de stăpîn al demonilor, atribuite, de regulă, lui Solomon în textele apocrife. În „Hronograful lui Moxa", domnia regelui Solomon este prezentată lapidar, într-o singură

frază anostă: „Solomon era de 12 ai, cînd stătu împărat; și făcu beséreca Sionului și împărăți 40 de ai“ (90, p. 354).

Cu totul altfel se prezintă situația cu cronografele traduse „după grecie pă limbă rumânească“ (ms. BAR nr. 938), traduceri care s-au efectuat „pe la jumătatea secolului al XVII-lea“ (27, I, p. 142), sau mai exact: între anii 1637 și 1679 (tipul Danovici, după cronograful Cigalas) și, respectiv, între anii 1631 și 1687 (după cronograful Dorotei). Iată numai cîteva dintre calitățile de mare înțelept și vrăjitor atribuite lui Solomon, așa cum apar consemnate într-un *hronograf* românesc din secolul al XVIII-lea: „Și au aflat (Solomon) firea a tot ce iaste în lume, a oamenilor, a dobitoacelor, a păsirilor, a gadinilor, a peștilor, a ierbilor, a jivinilor și a cîte știm că sînt în lume pe supt ceriu și pre pămînt, și în ape, toate cu înțălepciunea sa le-au aflat, care înțălepciune-i era dată de la Dumnedzău. Așijderea și planitele și crîngurile și toată tocmala ceriului și de supt ceriu știa și cum va lega pre diavoli și cum îi chemă pe numele lor și toate vrăjile. Așijderea toate leacurile și toate doftoriile și toate ierbile, care de ce leac era. Toate acestea le-au cunoscut Solomon cu înțălepciunea sa...“ (102, p. 224).

De la jumătatea secolului al XVII-lea, pînă la începutul celui de al XIX-lea, cronografele — aceste „istorii universale“, devenite adevărate cărți populare — „au circulat de o manieră de-a dreptul impresionantă, sub forma a zeci și zeci de copii manuscrise, pe o arie întinsă, incluzînd toate cele trei provincii românești“ (91, p. 46). În această perioadă, cronografele de sorginte bizantină au ieșit din cercul relativ închis al lumii clericale și — cum a observat N. Cartojan — „au pătruns, prin cărturarii mărunți, în masele adînci ale poporului și au lăsat în folclorul nostru urme care dăinuiesc pînă astăzi“ (31, p. 246).

Nu numai calitățile taumaturgice atribuite lui Solomon, ci și cele sapiențiale, au impresionat puternic mentalitatea populară românească, apărînd, într-o mulțime de texte folclorice, figura celui numit „Preminte Solomon“ — personaj atît de îndrăgit și de popular, încît și-a pierdut, în timp, coordonatele spațio-temporale care îl defineau. El devine, de multe ori, con-temporan și con-sătean cu povestitorul, iar oamenii apelează la sfaturile lui ca la cele ale unui moșneag înțelept din satul lor (vezi 28, p. 91 și povestea „Preminte Solomon și cele două fete“ — 109).

4. Un alt fenomen socio-cultural care a contribuit, credem, în mare măsură la trecerea vrăjitorilor populari sub patronajul lui Solomon, a fost ofensiva declanșată de Biserică, în secolele XVII—XVIII, înpotriva practicilor păgîne și vrăjitorești. Este o epocă în care Biserica ortodoxă română s-a simțit suficient de puternică și de organizată pentru a încerca să diminueze amploarea acestei mentalități, considerată nu numai ca fiind nocivă, dar și concurentă. Acțiunea nu a fost dintre cele simple. În această parte a Europei nu ar fi fost nici posibil, nici recomandabil, un război fățiș și total împotriva vrăjitoriei, de tipul celui purtat, începînd din secolul al XIII-lea, în vestul și centrul continentului unde, conform unei statistici, numărul celor executați sub învinuirea de-a fi practicat vrăjitoria s-a ridicat la aproape 10 milioane (50, p. 54). S-ar putea ca acest număr să fi fost chiar mai mare, dacă ținem seama, pe de o parte, de faptul că la data redactării statisticilor respective (1794) o informare exhaustivă asupra execuțiilor din toate colțurile Europei era practic imposibilă și, pe de altă parte, de faptul că au mai fost semnalate execuții de vrăjitori (chiar dacă sporadice și ilegale) și în secolul al XIX-lea (86, p. 176).

Spunem că o astfel de „cruciadă" din partea ortodoxiei române nu ar fi fost posibilă la nivelul Evului Mediu, pe de o parte, datorită relativ slabei organizări a Bisericii și, pe de altă parte, datorită toleranței religioase de care a dat dovadă ortodoxia română de-a lungul timpului (103, p. 91—92). Spunem, de asemenea, că un „război" de acest tip nu ar fi fost recomandabil, în țările române, pentru că rezultatele lui ar fi putut să fie contrare celor așteptate, compromițînd însăși doctrina creștină în ochii populației, care practica un soi de creștinism popular, cu slabe trăsături dogmatice și, în schimb, cu viguroase filoane magico-păgîne. Gesturile și practicile magice dublau efectiv toate acțiunile și evenimentele, fie ele individuale sau colective, sociale sau naturale etc. Iată, de exemplu, ce scria învățatul bănățean Dimitrie Țichindeal, care a tradus („de pre limba serbiască... în limba daco-romaniască") și a adaptat, la realitățile românești, cartea lui Dositei Obradovici *Sfaturile a înțeleajerii cei sănătoase* (Buda, 1802, p. 37) : „... din vremile cele dedemult s-au obicinuit românii cu descîntece și vrăji, și pînă în zioa de astăzi le țin (însă prostimea), așa cît, cînd se nasc, vrăjesc, cînd se botează, vrăjesc, cînd se însoară sau mărită, vrăjesc, cînd intră în beserică, cînd stă în beserică și cînd iasă din beserică tot vrăjesc, la

serbători mari vrăjesc, cînd se betejesc, cînd mor încă vrăjesc, şi pentru ca să poată merje sufletul la Dumnezeu încă vrăjesc, cînd cumpară cînd vinde, cînd merg să fure, cînd merg la judecată, vrăjesc, şi toată întîmplarea şi tot beteşugul au a lor osibite descîntece şi farmece" pe care „oamenii cei proşti le ţin şi le cred ca pe nişte leji fireşti şi dumnezeieşti" (32, p. 341). Am putea crede să pasajul reprodus mai sus ar fi un simplu exerciţiu de retorică şi că autorul ar fi exagerat, scriind de pe poziţiile dogmatice ale iluminismului raţionalist, dacă nu am şti, din multe alte surse istorice sau folclorice, că tabloul prezentat este veridic. În acest context, vrăjitorul era privit de popor ca fiind un om superior, avînd putere nelimitată — care concura însăşi puterea divină („Dinaintea fermecătoarei şi Dumnezeu se dă in lături" — spune un vechi proverb românesc [49]). El se bucura de un statut social practic intangibil. Iată, descris de acelaşi autor, în aceeaşi lucrare, un eveniment petrecut într-un sat din Banat, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea : „D. Ioann Petrovici, protopresviterul Hasiaşului, la anul 1794, fiind eu învăţătoriu tinerimii în Belinţi, îndată după ce au înţeles că au venit aci, în sat, vrăjitoarea de la Drăgoeşti, au poruncit de au prins-o şi luînd de la dînsa făina, cucuruzul, lingurile, cocoşii, blidele, pînza şi alte toate carele căpătase vrăjitoarea cu minciunile ei şi împărţindu-le seracilor, iară pre dînsa cu ruşine au scos-o afară din sat şi cu paze trimeţind-o din sat în sat, pînă la Drăgoeşti, spunîndu-i că supt mai grea pedeapsă va fi, de se va mai arăta. *Dară ce ziceau oamenii? Strigau zicînd că protopopul nostru n-are leaje şi e mai rău decît turcul, că nu lase vrăjitoarele în sat* (s.n.) ... Multe nevoi şi supărari de la oamenii cei proşti capătă aceia care vreu să le strice serbătorile cele idoleşti şi obiceaiurile cele bătrîne" (32, p. 341—342).

Din motivele prezentate, sau doar enunţate mai sus, o vînătoare propriu-zisă de vrăjitori nu s-a produs în această epocă, în Moldova şi Ţara Românească. Reprimări sîngeroase nu sînt semnalate în aceste provincii, decît în cazuri de excepţie : în anul 1714, de exemplu, din ordinul domnitorului Ştefan Cantacuzino, a fost zidită de vie o „vrăjitoare" şi spînzurate alte două, pe motiv că au făcut vrăji necurate asupra soţiei suveranului (86, p. 164). Datorită dominaţiei Bisericii catolice şi, mai ales, a prezenţei iezuiţilor, cu totul alta a fost situaţia în Transilvania, unde în secolele XVI, XVII şi XVIII sînt atestate (la Cluj, Braşov, Sibiu, Mediaş, Sebeş,

Tg. Mureş ş.a.), sute de arderi pe rug, sau alte pedepse exemplare aplicate presupuşilor vrăjitori. Faţă de situaţia din Europa centrală şi occidentală, în Transilvania acest fenomen a început relativ tîrziu (primele arderi pe rug, atestate documentar, s-au produs la Cluj, în 1565) şi s-a prelungit pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea (86, p. 154—162).

Într-o carte din 1854, trecînd în revistă vrăjile şi acţiunile magice practicate de românii din Transilvania, folcloristul Fr. Müller se declara surprins că „nu se găseşte atestat nici un proces de vrăjitorie îndreptat împotriva unor valahi" (50, p. 57). Şi alţi autori (Artur Gorovei, de exemplu) au susţinut că judecăţile şi execuţiile priveau în exclusivitate pe „vrăjitorii" din rîndul populaţiei maghiare şi săseşti din Transilvania. Astfel de aserţiuni nu sînt doar ilogice, dar nici conforme cu realitatea. În anul 1753, de exemplu, la Tg. Mureş a fost condamnat la moarte, pentru vagabondaj şi vrăjitorie, şi ars pe rug pe malul Mureşului un „vrăjitor" român — János Oláh (Ion Valahul). Este, de altfel, ultima semnalare documentară privind execuţia unui presupus vrăjitor din Transilvania (86, p. 160). La cîţiva ani după această dată (în 1758), împărăteasa Maria Tereza i-a alungat pe reprezentanţii ordinului iezuiţilor şi a pus capăt execuţiilor de acest fel (39, p. 88).

Persecuţiile vrăjitorilor din Ardeal au determinat probabil, sau doar au favorizat intrarea vrăjitorilor sub patronajul — inclusiv onomastic — al semilegendarului rege Solomon. Perioada sîngeroaselor campanii antivrăjitoreşti din Transilvania (1565—1753) premerge şi se suprapune perioadei probabile (circa 1650—1750) în care s-a produs fenomenul lingvistic de care ne ocupăm.

Chiar dacă Biserica ortodoxă română nu i-a supus pe vrăjitori la focurile rugurilor, în schimb i-a ameninţat cu „focurile Gheenei" şi cu „chinurile iadului". În reprezentările iconografice ale „Judecăţii de apoi" de pe bisericile Moldovei secolului al XVI-lea (Probota, Voroneţ, Moldoviţa etc.) sînt (con)damnate grupuri etnice de alte confesiuni, fie necreştini, fie neortodocşi : evrei, turci, tătari, armeni, latini, arabi, etiopieni etc. (35, I, p. 241—264 şi II, p. 121—145). Ulterior, în secolele XVII şi XVIII, pe zidurile bisericilor din Maramureş, pînă în Ţara Românească, în reprezentările iconografice ale acestei teme se manifestă o tendinţă sensibil diferită, fiind înfierate, de această dată, păcatele şi deprinderile rele ale oamenilor. Este perioada cînd simbolurile şi motivele teo-

logice tipice sînt adaptate la realitățile sociale ale epocii și ale regiunii respective. Astfel, în această epocă, alături de damnați ca „mincinosul", „scumpul", „crîșmarul", „care nu face coconi", „care omoară prunci", sînt supuși „chinurilor iadului" și vrăjitorii — ca „fermecător(ul)", „care ia mana vacilor", „bosorcoaia" (34, p. 94—95; 171, p. 118) — așa cum apar, de exemplu, reprezentați pe un mare număr de biserici: Hurezu (1693), „Buna vestire" — Rm. Vîlcea (1747), Poienile Izei — Maramureș (1794), Rotărești — Bihor (sec. al XVIII-lea) etc. În alte reprezentări iconografice ale „Judecății de apoi" figurează, alături de diverse păcate etico-sociale, și acelea ale „vrăjitoriei" și „slujirii idolilor", ca în „Ikoana înfrikoșatei judecăți...", reprodusă de Sim. Fl. Marian (36, p. 456). Acest tip de reprezentări iconografice a fost influențat de texte apocrife și de legende hagiografice: „Călătoria Maicii Domnului la iad" (171, p. 117), „Apocalipsul Sfîntului Apostol Pavel" — tradus în românește în secolul al XVI-lea (37, p. 469), „Viața și minunile Sfîntului Vasile cel Nou" — sf. sec. al XVII-lea — încep. sec. al XVIII-lea (27, II, p. 202) ș.a.m.d. În ultimul text menționat, de exemplu, sînt descrise cele 24 de „vămi" prin care trece sufletul după moarte, printre care este și „vama fermecătoriei, vrăjitoriei... și chemării dracilor" (27, II, p. 207). Așa cum vom vedea, lupta bisericii ortodoxe împotriva practicilor magice s-a desfășurat și pe cale livrescă, cu rezultate însă relativ modeste în rîndul populației (175). Dimpotrivă, reprezentarea vizuală — care putea fi deci „citită" de omul de rînd, analfabet — a vrăjitorilor supuși „chinurilor iadului", unde este „muncă amară și scrîșnire de dinți", în opoziție cu redarea „celor drepți", care beneficiază de „sadurile și pomnetele raiului", a impresionat puternic, atît pe cei care practicau vrăjitoria, cît și pe cei care apelau la serviciile acestora (172). Această „teologie vizuală", cu o deosebită forță de sugestie, a avut, în epoca de care ne ocupăm, „un rol deosebit în pedagogia și morala creștină" — cum observă mitropolitul N. Vornicescu (37, p. 496).

Așa cum am amintit deja, ortodoxia română a luptat împotriva practicilor magice și păgîne și prin intermediul textelor, care înfierau aceste practici și puneau sub semnul unor severe pedepse duhovnicești atît pe vrăjitori (inclusiv pe „gonitorii de nori"), cît și pe „ceia ce merg pe la vrăjitori" (*Pravila de la Tîrgoviște*, 1652) sau „ceia ce aduc vrăjitori la casele lor" (*Șapte taine a bisericii*, 1645) (vezi 112, p. 116). Astfel de texte erau redactate în primul rînd pentru uzul cleri-

cilor, nu doar pentru a-i stimula la o campanie antivrăjitorească și antipăgînă în rîndul enoriașilor, dar și pentru a eradica practicile magice din chiar rîndul lor. Texte de exorcizare a diavolului („a dracului din ape"), scrise și transcrise de preoții români din Transilvania, sînt atestate încă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, iar practicile magice ale acestora, „nu numai de exorcizare, dar și de sorocirea dracilor ca să între în vrăjmașii românilor", au rămas faimoase pînă spre sfîrșitul secolului al XIX-lea (90, p. 142—145).

Revenind la campania livrescă, purtată de ortodoxia română împotriva mentalității și practicilor magice, să consemnăm faptul că traducerea, prelucrarea sau chiar redactarea în limba română a unor astfel de texte (manuscrise sau tipărite), s-au bucurat de o amploare deosebită, în epoca de care ne ocupăm. Iată cîteva titluri de astfel de cărți (texte) apărute de-a lungul a doar cîtorva decenii din secolul al XVII-lea : „Pravila aleasă" — 1632, „Pravila bisericească de la Govora" — 1640, „Șapte taine a bisericii" — 1645, „Pravila lui Vasile Lupu" sau „Cartea românească de învățătură" — 1646, „Pravila lui Matei Basarab" sau „Îndreptarea legii" — 1652, „Cărțile ceale mincinoase, pre care nu se cade a le ținea și a le ceti direptu credincioșii hristiani" — 1667—1669, „Așezămînturile Vlădicăi Sava pentru folosul preoților, a beserecilor și a creștinilor" — 1675, „Mărgăritare, adecă cuvinte de multe feliuri a celui întru sfinți... Ioan.. a lui Zlatoust (Pentru mincinoșii prooroci și cei fără Dumnezeu eretici)" — 1691 etc.

Trecînd în revistă diferitele forme în care s-a manifestat campania împotriva practicilor păgîne și magice, nu ne-am propus să prezentăm o imagine globală, ci doar cîteva coordonate ale fenomenului pe care l-am supus atenției, fenomen care a atins apogeul, după opinia noastră, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

*

La astfel de acțiuni pluridirecționale și conjugate, nu au putut să lipsească reacțiile. Vrăjitorii s-au aflat în situația de a trebui să-și tăinuiască și să-și mascheze practicile și statutul, inclusiv prin folosirea de eufemisme pentru a le denumi. Astfel de reacții sînt logice și firești ; ele au supraviețuit pînă tîrziu, fiind atestate chiar și în secolul al XX-lea. Astfel, Gh. Pavelescu observa, în anul 1945, că unele dintre motivele „care împiedică sau limitează" contactul cu „des-

„cîntătorii“, din zona Munților Apuseni, sînt teama manifestată de aceștia față de preot și jandarmi și rezerva față de „domnii de la oraș“ (39, p. 88—89). Alți autori contemporani, trecînd în rezistă coordonatele esențiale ale statutului vrăjitorului din satele românești, conchid pertinent : «De obicei, individul specializat [în practici magice — n.n.], nu afirmă explicit condiția sa de „vrăjitor“» (40, p. 63). Studiind practicile magice în zona Banatului, I. I. Popa a observat, de asemenea, că „vrăjitoarea“ chestionată de el nu se numea pe sine *vrăjitoare* și nu vorbea de *vrăjit*, ci de *căutat, ghicit, descîntat* etc. și că nu a putut începe cu ea discuția despre practici magice, decît după ce i-a cîștigat încrederea, impresionînd-o cu cunoașterea cîtorva descîntece (38, p. 157). O explicație în acest sens a încercat Enea Hódoș : «E ușor de înțeles că persoana care se ocupă cu vrăjitoria — o meserie prigonită de autorități — mai totdeauna își va tăgădui meseria, zicînd că „nu vrăjește“, „nu farmecă“, ci numai „descîntă“ ca să „desfacă“ sau să „dezlege“ — ceea ce este permis, căci însăși biserica are „rugăciuni de dezlegare“» (114, p. 5). (Înainte de a trece mai departe, trebuie să lămurim, pe scurt, o problemă controversată de terminologie populară. De fapt, termenii *descîntec, vrajă* și, respectiv, *farmec* nu erau, inițial decît sinonime care desemnau același tip de acțiuni / incantații magice. Ceea ce le deosebea era doar originea lingvistică diferită : latină, slavă și, respectiv, greacă. Totuși, evoluția semantică ulterioară a acestor termeni a produs unele diferențe notabile : *a vrăji* și *a fermeca* desemnează, de regulă, practici magice *ofensive*, pe cînd *a descînta, a desface, a dezlega* desemnează acțiuni magice *defensive* — conform și prefixului cu sens privativ *des(z)—*, care indică, de regulă, o reacție la o acțiune anterioară, [vezi și 39, p. 49]. Mai mult decît atît, din motivele enunțate, în popor a ajuns să se creadă — așa cum atestă legendele — că „descîntătoarele îs lăsate de Dumnezeu, iar fărmăcătoarele... îs de la necuratul“ [55, p. 636]).

Extrapolînd datele de mai sus și ținînd cont de toate aspectele prezentate în paginile anterioare, putem conchide că, în epoca luată în discuție (secolele XVII—XVIII), vrăjitorii populari — din instinct de autoconservare, fiind prigoniți din atîtea direcții și condamnați în atîtea feluri — și-au căutat un „nume“ în spatele căruia să se ascundă sau, mai exact, care să le protejeze practicile și statutul. Numele „marelui vrăjitor“ Solomon răspundea cum nu se poate mai

bine acestui deziderat. Solomon era, simultan, „regele, patronul vrăjitorilor", dar și un prestigios personaj biblic a cărui tradiție nu numai că era acceptată de Biserică, dar era intens vehiculată, în acea epocă, atît prin textele canonice, cît și prin legendele apocrife cuprinse, mai ales, în *hronografe*. Pare deci plauzibil faptul că vrăjitorii populari au intrat sub patronajul simbolic al legendarului Solomon, în încercarea de a îmblînzi prigoana din partea autorităților laice și ecleziastice și, nu mai puțin, de a mări prestigiul statutului lor în ochii populației. Este foarte posibil ca acest fenomen să se fi materializat anume, sau mai ales, în Transilvania, zonă unde, așa cum am văzut, prigoana și pedepsele la care au fost supuși vrăjitorii, în perioada în discuție (secolele XVII—XVIII), au fost sensibil mai severe decît în celelalte provincii românești. Un argument care pledează pentru această ipoteză este și faptul că primele atestări ale denumirii de *solomonar* (sfîrșitul secolului XVIII — începutul secolului XIX), le găsim anume în această zonă.

O dată cu intrarea vrăjitorilor sub patronajul legendarului Solomon, nu a mai fost nevoie decît de un singur pas pentru a se naște și a intra în lexicul popular o bogată familie de cuvinte : *a solomoni* (a vrăji), *solomonit* (vrăjit), *solomonie* (vrăjitorie sau carte de vrăji), *solomonar* (vrăjitor) etc. Probabil că, inițial, sensul cuvîntului *solomonar* era în general acela de individ care produce acțiuni magice : vrăjitor, vraci, cititor în stele etc., sensuri care, marginal, s-au păstrat pînă tîrziu (vezi 176). Ulterior, dar pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, sfera semantică a cuvîntului *solomonar* s-a restrîns, desemnînd cu predilecție pe vrăjitorul specializat în guvernarea stihiilor atmosferice. Cel puțin două sînt cauzele care ar fi putut determina acest fenomen de limitare semantică a termenului : a) spre deosebire de ceilalți vrăjitori populari, solomonarul are statutul vrăjitorului „total" și „adevărat" („Solomonarii sînt adevărați vrăjitori sau fermecători" — 50, p. 75) ; el este predestinat, este supus unei severe și prodigioase inițieri, locuiește în afara colectivității, acțiunile sale sînt doar cele dictate de statutul său, duce o viață ascetică, are costumație, recuzită, înfățișare și comportament specifice etc. b) atributele cele mai spectaculoase ale legendarului Solomon, care au impresionat probabil în mod deosebit imaginația populară (putința de a lega demonii, de a zbura prin văzduh, de a stăpîni fenomenele

atmosferice etc.), sînt tocmai acelea specifice și solomonarului.

Cum spuneam, acest fenomen de restrîngere semantică a termenului s-a produs, în bună măsură, pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, o dată ce primele atestări (de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea), acordă cuvîntului *solomonar* anume acest sens limitat.

5. GONITOR DE NORI — SOLOMONAR

Dacă privim ca fiind plauzibile aserțiunile de mai sus — în special aceea că termenul *solomonar* este o achiziție relativ recentă în limba română (secolele XVII—XVIII) — atunci se ridică, în mod firesc, o altă întrebare : care era termenul prin care era denumit vrăjitorul cu atribute meteorologice înainte de această epocă și, deci, înainte de spectaculoasa substituire de care am vorbit ? Un răspuns cert și argumentat este deocamdată imposibil de dat, avînd în vedere sărăcia informațiilor pe care le deținem privind această problemă. Cîteva comentarii și-ar putea, totuși, dovedi utilitatea.

În „Pravila lui Matei Basarab", sau „Îndreptarea legii" (tipărită la Tîrgoviște, în anul 1652), — care cuprinde, printre altele, texte prin care sînt înfierate diferite tipuri de vrăjitori — se fac referiri și la vrăjitori cu puteri meteorologice. Iată pasajul care ne interesează : „Carii urmează obiceaiurile păgînilor și vrăjilor... și carii se dau la ceia ce poartă urșii, sau alte hieri cătră batjocura și rătăcirea celor mai proști... și celora ce spun neamul omului și carii cred vrăjitorilor, fărmecătorilor și celor ce să chiamă *gonitori de nori*, poruncit-au de aceștea sfîntul săbor șase ani să cază..." (57, p. 306).

În legătură cu acest text merită să facem cîteva precizări. Pe cînd majoritatea vrăjitorilor sînt definiți și denumiți prin acțiunile magice pe care le efectuează — „cei carii cheamă dracii", „cei carii citesc stelele", „cei ce poartă baiere", „cela ce varsă ceară sau plumb" etc. (57, p. 185) — în schimb, în cazul care ne interesează, formula utilizată este ușor, dar esențial, diferită. În locul formulării uzuale — de tipul „cei ce gonesc norii" — se apelează la o formulare de excepție — „cei ce să chiamă gonitori de nori". Preci-

zarea nu este gratuită; formula utilizată ne lasă să înțelegem că acest gen de vrăjitori cu atribute meteorologice erau numiți (sau se autointitulau) „gonitori de nori".

Comentînd pasajul respectiv din „Pravilă...", I. -A. Candrea i-a identificat, fără să argumenteze, pe „gonitorii de nori" cu „solomonarii" (29, p. 171), dar aserțiunea sa este discutabilă. Sigur că din marea „breaslă" a vrăjitorilor „gonitori de nori" face parte și solomonarii, dar aceștia din urmă au un statut și comportament distincte, inconfundabile. Solomonarii sînt nu numai *gonitori de nori*, ci și *gonitori pe nori*. În al doilea rînd, trebuie să ținem seama de faptul că textul citat din „pravila lui Matei Basarab" (1652) nu se referă nici la o situație strict românească, nici anume la epoca secolului al XVII-lea. Pasajul respectiv este o preluare din limba greacă a *Canonului 61*, adoptat de *Sinodul ecumenic trullan*, sinod convocat la Constantinopole, în anul 691, de către împăratul Justinian al II-lea, în vederea completării hotărîrilor adoptate la precedentele două sinoade ecumenice — al V-lea (533) și al VI-lea (680—681) — în materie de disciplină canonică. Scopul acestui sinod, numit și *cinci-șase (Quinisextum)*, a fost — așa cum observa un comentator — acela de „a reforma viața creștină și a sfîrși cu cele din urmă resturi ale iudaismului și păgînismului" (113, p. 17). Iată forma în care a fost redactat, la sfîrșitul secolului al VII-lea, unul dintre cele 102 canoane adoptate de respectivul sinod: „Canonul 61: să cadă sub canonul (penitenței) de șease ani... cei ce trag după sine urși, sau alte dobitoace de acest fel, spre distracția și vătămarea celor mai simpli, și cei ce spun norocul și ursita și genealogia și multe lucruri de acest fel, ...și cei ce se zîc *gonitori de nori* și vrăjitori, și cei ce confecționează amulete, și prezicătórii" (51, II, p. 433).

Știm că preoții arhaicelor populații europene (romani, greci, traci, celți etc.) aveau și atribuții meteorologice de alungare a norilor (de furtună, de grindină), și canonul sinodal citat mai sus este un indiciu că astfel de practici au supraviețuit, cu toată opoziția Bisericii creștine. Practici de gonire a norilor de furtună, prin săgetare și prin amenințare, sînt atestate la geți încă din secolul al V-lea î.e.n. (cf. Herodot) În primele secole ale erei noastre, preoții magi alungau norii de furtună și (mai ales) pe cei de grindină, fie (ca în Argolida) prin sacrificii oferite zeilor (Seneca, *Naturales quaestiones* IV, 6), fie prin descîntece *(carmina)* (Pliniu, *Hist, nat.* XXVIII, 2), fie (ca în Corint) „prin sacrificii și cuvinte ma-

gice" (Pausanias, *Călăt. în Grecia* II, 34, 4). Autorul latin Columella *(De re rustica* — secolul I e.n.), vorbește și el de „gonitori de nori" *(nubifugus)*, iar Palladius (secolul IV e.n.) descrie felul în care erau alungați, pe cale magică, norii de grindină : „cruentae secures contra caelum minaciter levantur" (contra cerului se ridică, în mod amenințător, securi însîngerate — *De agricultura* I, 35). La aproximativ o sută de ani după *sinodul trullan* de la Constantinopole (691), în vestul Europei, Carol cel Mare (768—814) se vedea obligat să ia măsuri similare împotriva magicienilor cu puteri meteorologice *(tempestarii)*. Într-o lege cuprinsă în *Capitulaires* (I, 83), Carol cel Mare proscrie pe cei care pretindeau că pot să alunge norii de grindină și de furtună, îndreptînd către cer prăjini lungi, în vîrful cărora erau prinse benzi de hîrtie, cuprinzînd înscrisuri magice. Legile promulgate de Carol cel Mare nu au avut însă efectul scontat. *Tempestarii*, purtători ai norilor de furtună („les meneurs des nuées"), erau semnalați în secolul al XIII-lea de Toma d'Aquino ; ulterior, Inchiziția îi ardea pe ruguri pe vrăjitorii care pretindeau că pot genera și conduce norii de grindină (174, p. 45).

Revenind la *Canonul 61* al *Sinodului ecumenic trullan*, să menționăm faptul că prevederile acestuia le regăsim, simplificate, într-un *nomocanon* (colecție de legi și canoane) numit *Pidalion sau Kîrma Korabiei, înțelese a Katoliceștei și apostoleștei Biserici a Ortodocșilor*, tradus din grecește, prelucrat și tipărit de mitropolitul Veniamin, la mînăstirea Neamț, în anul 1844 : „Descîntătorii, fermecătorii, maghii, purtătorii de urși, *izgonitorii de nori*, bîrfitorii, vrăjitorii și matematicii (181) să se lepede de biserică" (52). Dacă prin „(iz)gonitor de nori" s-ar fi înțeles anume „solomonar", este de presupus că cel care a tradus și a redactat în limba română *nomocanon-ul*, ar fi înlocuit sau, cel puțin, ar fi dublat expresia folosită cu aceea de *solomonar* — termen care, așa cum am văzut, era cunoscut la acea dată, chiar dacă prima atestare documentară în Moldova este ceva mai tîrzie. Încercarea de a aduce „la zi" și la situația locală era firească și chiar pare să fi preocupat traducătorul, așa cum reiese, de exemplu, din felul în care a tradus/redactat un alt *canon* (al *Sinodului al V-lea ecumenic* — an 553), prevedere sinodală care înfiera pe preoții care descîntau de samcă : „se cuvine a se caterisi și preoții acei ce cetesc la bolnavi hîrtia ce se numește a Ghélei (în original *Ghillŏ* — n.n.), precum în limba noastră Samcă" (52, p. 168). Pe de altă parte, în-

locuirea de care vorbeam (a expresiei „izgonitori de nori“ cu cea de „solomonari“), nu ar fi fost oportună pentru că ea ar fi limitat, în mod nejustificat, subiectul înfierării. „(Iz)-gonitori de nori“ nu erau numai „solomonarii“, ci și actanții nespecializați, care operau magic, „de pe pămînt“, asupra fenomenelor atmosferice. Este, de exemplu, cazul Smarandei — mama lui Ion Creangă — care, așa cum își aduce aminte povestitorul, *„alunga nourii* cei negri de pe deasupra satului și abătea grindina în alte părți, înfigînd toporul în pămînt afară, dinaintea ușii“. Astfel de practici magice sînt din abundență atestate în toate regiunile țării, pînă în zilele noastre, dar am optat anume pentru acest exemplu, nu atît pentru notorietatea lui, cît pentru faptul că se referă la același act magic (gonirea norilor), practicat în aceeași zonă (Tg. Neamț) și în aceeași epocă (jumătatea secolului al XIX-lea), în care a fost redactat *Pidalion-ul* (Mînăstirea Neamț, 1844).

6. ZGRĂBUNȚAȘ — SOLOMONAR

În diferite regiuni ale țării sînt folosite și alte denumiri pentru solomonar, dar ele nu prezintă un interes deosebit în cadrul comentariilor de față. Astfel de apelative provin de regulă fie din sinonime populare pentru vrăjitor (vîlhaș, farmazon, om meșter), sau pentru preot („cliric“ = cleric), fie din confuzia cu alte ființe mito-folclorice (șercan, balaur, strigoi sau moroi de ploaie, vîrcolac care trage apele), fie din derivate la solomonar (șolomonar, solemonar, sodomonar, solomon, soloman, șolomăț etc.) (3, p. 48 ; 33, p. 124 ; 39, p. 29 ; 65, p. 203).

În nordul Transilvaniei și al Moldovei, pe lîngă apelativul *solomonar,* sînt semnalate ca uzuale și cele de *grindinar, pietrar, ghețar ;* primul fiind derivat din substantivul *grindină,* iar celelalte două din sinonimele populare ale acestuia : *piatră,* respectiv *gheață* (3, p. 48 ; 33, p. 124—125).

Alte denumiri, care ridică probleme pe cît de spinoase pe atît de interesante, sînt acelea de *zgrăbunțaș (sgrăbunțaș),* mai rar *(z)grimințieș, (z)grimincea.* Astfel de apelative ale solomonarului sînt atestate numai în centrul și vestul Transilvaniei (zona județelor Sălaj, Cluj, Alba, Bihor etc.), unde sînt folosite cu sau fără fonemul incipient „z“ („s“) (3, p. 48 ; 18, p. 157—171 ; 39, p. 29 ; 65, p. 135 ; 95, p. 329 ; 104,

p. 162). Cuvîntul *zgrăbunțaș* este compus din substantivul *zgrăbunță* |+ sufixul profesional *-aș* (cf. *căruțaș* = *căruță* + *aș)*, unde *zgrăbunță* este un regionalism pentru *grăunță de unt, brînză, gheață,* sau pentru *bubă mică, coș pe piele, spuzeală.* Doar înțelesul *zgrăbunțe* = grăunțe de gheață, de grindină (178), ar da un sens coerent termenului *zgrăbunțaș* = *grindinar,* cel care conduce/poartă grindina (cf. *căruțaș* = cel care conduce/poartă căruța). O astfel de explicație pare să fie posibilă, avînd în vedere faptul că una dintre cele mai temute și esențiale calități atribuite solomonarului este tocmai aceea de a purta grindina, distrugînd sau mîntuind recoltele („zgrăbunțaș care poartă ghiața" — 39, p. 29) ; dovadă că și alte denumiri ale solomonarului în Transilvania și Moldova (grindinar, pietrar, ghețar) se bazează pe aceeași calitate a acestuia și beneficiază de o construcție identică.

Fonemul protetic „z-" (sau „s-"), este un adaos de pronunție, uzual la unele cuvinte românești care încep cu consoane oclusive dure, de tipul : (z)grunțuros, (z)gripțor, (z)glăvoc, (z)benghi, (z)bici, (z)gîrbaci, (z)dreanță etc. Aceste foneme incipiente nu au nici o valoare semantică, nefiind prefixe care să schimbe sau că nuanțeze înțelesul cuvintelor (ca în cazurile : z-bate, s-curge, s-cade etc.) (194). Fiind folosite sau nu, în funcție de zonă, individ, epocă etc. (vezi de exemplu formele *zgrimințeș* și *grimințeș* — 65, p. 135 ; 95, p. 329), putem, din rațiuni etimologice, să facem abstracție de ele.

Avînd în vedere cele de mai sus, putem considera ca fiind justificată următoarea întrebare : există o relație lingvistică între cele trei denumiri ale vrăjitorului de tip solomonar, respectiv între *grăbunțaș,* în românește (în Ardeal), *grabancijaš* (pronunță *grabanciaș)* în sîrbo-croată și *garabonciás* (pronunță aprox. *gorobonțiaș)* în maghiară ? Un eventual răspuns afirmativ s-a putea baza pe cel puțin trei argumente esențiale :

a) asemănarea fonetică izbitoare : rom. *grăbunțaș,* s-cr. *grabanciaș,* mag. *gorobonțiaș ;*

b) analogia (chiar identitatea) semantică a celor trei termeni, evidentă pentru oricine trece în revistă comparativ credințele și legendele care definesc cele trei personaje mitofolclorice din tradiția maghiară (vezi 44 și 53), sîrbo-croată (vezi 25) și, respectiv, română. De altfel, așa cum am arătat, identitatea semantică a fost pusă în evidență încă de la

primele atestări documentare ale termenului *solomonar* în limba română: în „Dicționarul..." lui Samuil Micu-Klein (1801) și în „Lexiconul de la Buda" (1825);

c) existența unor astfel de relații reciproce (împrumuturi, influențe, contaminări etc.), între lexicurile celor trei limbi este din abundență dovedită; ele sînt justificate de condițiile socio-geografice binecunoscute (intima vecinătate a celor trei zone, îndelungata coabitarea a populațiilor, bilingvism etc.).

Sigur că numai specialiștii filologi vor fi în măsură să valideze sau nu această soluție, dar, dacă acceptăm (convențional, deocamdată) o astfel de ipoteză de lucru, atunci se pune o altă întrebare: care este direcția în care s-a produs împrumutul?

Este posibil ca termenul *garabonciás* din limba maghiară (atestat ca atare și la populația maghiară din Transilvania — 17) să fi fost preluat de românii ardeleni, dar avînd acesta o formă (pronunție) insolită, să se fi suprapus unui cuvînt cunoscut — (z)grăbunță — și să fi dat un cuvînt nou: *(z)grăbunțaș* = *garabonciás* + *(z)grăbunță*. Ar fi, în acest caz, vorba de un fenomen de *etimologie populară*, sau doar de *contaminare*. Astfel de fenomene lingvistice sînt din belșug atestate în lexicul românesc. Chiar printre denumirile (e drept, mai rare) ale solomonarului, amintite în prezentul paragraf, întîlnim două astfel de exemple: *sodomonar* = *solomonar* + *Sodoma* și *farmazon* = *francmason* + *farmece*.

Dar și soluția inversă este, în principiu, posibilă și anume ca ungurii (și de la ei sîrbii?) să fi preluat termenul românesc *(z)grăbunțaș* pentru a desemna magul cu puteri meteorologice. Un argument în această privință este faptul că — spre deosebire de termenul românesc, care are probabil sensul de *grindinar* — termenul maghiar și cel sîrbo-croat nu au un înțeles concret în limbile respective, căutîndu-li-se, de aceea, originile în limbi ale populațiilor învecinate. Mai mult decît atît, cele cîteva soluții etimologice care s-au propus pentru explicarea originii celor doi termeni s-au dovedit a fi forțate și puțin probabile. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, filologul sîrb V. Jagić a încercat să demonstreze următoarea filiație: it. *negromanzia* (magie neagră) > *gramanzia* > *grabancia* > s-cr. *grabancijaš* > mag. *garabonciás* (25, p. 451—452). (Să punem în paranteză observația că, dacă această „călătorie" a cuvintelor s-a produs într-adevăr, atunci termenul

intermediar *gramanzia* este, din punct de vedere fonetic, mai apropiat de rom. *griminţieş* şi *grimincea* — atestate în Ardeal ca sinonime pentru *grăbunţaş* — decît s-cr. *grabancijaš).* Dat fiind că termenul *grabancijaš* este atestat la slavii din sud-vest încă din secolul al XVII-lea, Jagić a susţinut că de la aceştia cuvîntul a pătruns în limba maghiară cu acelaşi sens şi aproape în aceeaşi formă. Ulterior, cercetătorul ungur S. Solymossy (44) s-a declarat de acord cu etimologia propusă de V. Jagić, dar a susţinut că, dimpotrivă, *garabonciás* este un termen preluat de sîrbo-croaţi de la maghiari. De curînd, E. Agrigoroaiei, într-o notă de subsol, a amendat soluţia privind provenienţa italică a celor doi termeni : «... o asemenea provenienţă italică nu poate fi sigură, căci răspîndirea acestui tip de personaj în aria veche dacă ne duce mai degrabă la un cuvînt arhaic al dacilor romanizaţi, ca alternativă chtonică şi subacvatică a „călătorului prin nori"» (6, p. 244). Ca atare, cercetătorul român consideră cei doi termeni în discuţie — maghiar şi sîrbo-croat — ca fiind „relicve lingvistice" provenind de la un prototip tracic (din familia hidronimului *Gabranus* — rîu în Dobrogea), cu rădăcină i.e. **guebh-* ⟹ a *cufunda* (cf. 45, p. 68). Şi această ultimă soluţie suferă din punct de vedere fonetic şi, mai ales, semantic, nefiind foarte clară relaţia între vrăjitorul tip *garabonciás* şi acţiunea de cufundare.

În fine, mai trebuie menţionat faptul că nu există încă un consens general privind etimologia termenului (z)/(s)grăbunţă — termen consemnat şi el încă de la începutul secolului al XIX-lea, în aceleaşi valoroase dicţionare redactate de corifeii Şcolii Ardelene (96, p. 423+448 ; 98, p. 642). În privinţa originii cuvîntului în discuţie, cercetătorii s-au împărţit de-a lungul timpului în mai multe tabere : origine necunoscută (de exemplu Şăineanu — 105, p. 590 şi DEX 1984), origine slavă, origine latină şi, în fine, origine tracă (G. Reichenkron, V. Arvinte ş.a., cf. 68, p. 147). I. I. Russu, susţinător iniţial al originii autohtone (străromâne) a cuvîntului *sgrăbunţă* (104, p. 164) şi-a revizuit ulterior părerea, în favoarea soluţiei latinităţii termenului (66, p. 241).

Revenim din domeniul etimologiei la cel al etnologiei, cu speranţa că demersul nostru — chiar dacă jalonat de mai multe întrebări, decît de răspunsuri — nu se va dovedi gratuit şi nu va rămîne fără ecou, mai ales în rîndul lingviştilor. Dovedirea unei filiaţii între cei trei termeni — din maghiară, sîrbo-croată, şi română — şi determinarea exactă a „ca-

lităţii" eventualei filiaţii, ar da un impuls nou cercetărilor etnologice (care altfel riscă să bată pasul pe loc), privind vechimea (*grabancijaš* e atestat încă din secolul al XVII-lea !), originea şi semnificaţia acestui personaj misterios şi de excepţie din mito-folclorul românesc. Spunem aceasta pentru că este evidentă asemănarea (cu excepţia unor particularităţii fireşti) şi, în multe privinţe, identitatea dintre credinţele şi legendele româneşti privitoare la solomonar şi cele sîrbeşti, croate şi, respectiv, maghiare referitoare la omologii acestuia. Cu peste un secol în urmă, Moses Gaster a încercat să pună în evidenţă unele dintre aceste asemănări şi deosebiri (23), dar a făcut-o cu informaţiile şi cu „uneltele" de care dispunea la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Credem că studierea izolată a tradiţiei solomonarului, fără racordarea ei la cele ale populaţiilor învecinate, va duce la conturarea unui „portret-robot" incomplet şi, în unele privinţe, fals al solomonarului român.

7. CARTE — SOLOMONAR

În ciclul de legende populare româneşti referitoare la Sf. Ilie, între momentul uciderii propriilor părinţi (sacrificiu uman ? [182]) şi cel al apoteozei şi obţinerii rangului de stăpîn asupra manifestărilor atmosferice, Ilie trece prin cîteva probe expiatorii. Una dintre ele este recluziunea forţată în chilia (sau în beciul — 46, p. 191) unui schimnic care, după ce-l încuie înăuntru, aruncă cheia în fundul unui iaz. „Sf. Ilie a găsit acolo, pe masă, o pîne, o cană cu apă şi o carte şi cît mînca, pînea tot la loc era şi apa tot aşa, da *în carte tot citea*. Aşa a stat acolo închis 40 de ani, pînă cînd nişte oameni au dat drumul iazului şi-au găsit cheia... Atunci l-au deschis şi i-au dat drumul". Apoi „îngerii au venit şi l-au luat [în cer — n.n.]. Dumnezeu i-a dat puşca [fulgerul — n.n.] să împuşte în draci" (12, p. 521). În tradiţia populară românească, Ilie pare să fie supus unei recluziuni forţate şi prelungite şi unei iniţieri livreşti, similare celor la care este supus, la rîndul său, solomonarul : „În Maramureş (se) cred(e) că cei ce intră la şcoala de şolomonărie nu intră de bunăvoie, ci un şolomonar mai bătrîn fură băieţi de pe pămînt şi îi duce la şcoala de şolomonărit, unde îi ţine închişi 7 ani" (8, p. 146). „Acolo [şolomonarii — n.n.] învaţă din cărţi pe care alţi oameni nu le pricep şi nu le

știu ceti : învață cum să călărească pe balauri, cum să îi cheme, cum să poarte vremurile,... (învață) farmece de-a lega și dezlega ploile..." (8, p. 145). Iată și o credință similară, culeasă din zona Munților Apuseni : „După ce au gătat de învățat toate cărțile din lumea asta, (solomonarii) au mers într-o țară tare depărtată, de la Răsărit, aici au stat într-o peșteră și au scris la o masă de piatră *toată învățătura din lume într-o carte.* Din peștera aceasta apoi, Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca niște sfinți, i-a înălțat în nori și acum ei conduc norii [balaurii — n.n.] după cum voiesc... Dumnezeu le lasă voie deplină peste nori, căci ei fiind sfinți, numai ce e bine vor face." (8, p. 144).

O primă constatare se impune : „cartea lui Ilie" și „cartea solomonarului" sînt două ipostaze ale *Liber Mundi* (183) — „Carte a Lumii" a cărei deținere/cunoaștere este sinonimă, în toate tradițiile, cu deținerea/cunoașterea tainelor Universului („Universul este o carte uriașă" — cf. Mohyddin ibn-Arabî [cf. 16]). Această „carte totală" este, de regulă, în posesia Cosmocratorului, de la care alții fie o primesc („La început Dumnezeu face doi îngeri : Mihail și Satanail care sînt puși să învețe dintr-o carte uriașă" — 9, p. 540), fie o fură. Într-un mit accadian, demonul Zu sustrage zeului Enlil „tăblițele destinului", provocînd dezordinea în Univers prin „suspendarea normelor". Zu este în final învins (se pare de zeul Marduk), „tăblițele destinului" sînt recuperate și ordinea este reinstaurată (60, p. 61—65). Similar, într-o legendă indiană *(Bhâgavata-Purāna)*, prințul demonilor — Hayagriva — profitînd de somnul lui Brahma, sustrage *Vedele,* provocînd astfel potopul universal. Vishnu ucide demonul și recuperează cărțile sacre. (115, p. 78—79). De regulă — în mituri, legende și basme — accesul la „cartea înțelepciunii" este cu desăvîrșire oprit ; interdicția este totuși încălcată și intrusul este aspru pedepsit de Cosmocrator. Recunoaștem acest scenariu și în mitul biblic al *Genezei,* chiar dacă, în acest caz, *Liber Mundi* apare într-o ipostază dendrologică : «Și a poruncit Domnul Dumnezeu lui Adam, zicînd : „Din toți pomii grădinii vei mînca, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănînci..."» *(Geneza* II, 16—17). Ispitiți de șarpe (Satana), Adam și Eva au gustat totuși „din rodul pomului care este în mijlocul grădinii (Edenului)" și „li s-au deschis ochii la amîndoi" *(Geneza* III, 3—7). Încălcarea interdicției („păcatul originar" — motiv central și esențial în mitologia iudeo-creștină), este urmată

de alungarea din rai și pedepsirea primilor oameni și a urmașilor lor.

Regăsim același scenariu într-o legendă cosmogonică transilvană, culeasă la sfîrșitul secolului al XIX-lea : se spune că „de cînd hăul [haosul — n.n.], cînd lumea nu era plăsmuită“, Dumnezeu și Dracul trăiau împreună în cer. În timpul celor șapte zile, în care Dumnezeu a făcut Lumea, Dracul a încălcat interdicția și a intrat în „chilia oprită“, în „odaia a douăsprezecea din fundul cerului“, unde „pe o masă găsi el *o carte mare în care era scrisă înțelepciunea lui Dumnezeu.* Văzînd această carte, Dracul se puse să cetească și ceti, curios cum era, șapte zile și șapte nopți întruna, pe nemîncate și nebăute. În lăcomia sa, ca să se facă atoateștiutor uită că se apropie timpul cînd Atotputernicul se va sui din nou la cer, și Dumnezeu îl află cetind. Atunci el alungă pe Dracul din cer...“ (47, p. 65).

Să mai consemnăm faptul că motivul a penetrat și în basme. Proporțiile elementelor epice se reduc, în acest caz, la scară umană — cosmosul (cerul, raiul) devine un palat, Cosmocratorul e înlocuit cu un împărat, care nu mai pleacă să „facă Lumea“, ci „la bătălie“ ș.a.m.d. — dar scenariul este analog : în pofida interdicției, cele trei prințese intră și în „camera interzisă“ care, spre deosebire de celelalte din castel, „n-avea nici o podoabă, dară în mijloc era o masă mare cu un covor scump pe dînsa, și deasupra o carte mare deschisă“, carte în care prințesele își vor citi, pe rînd, ursita (116 ; 179). Mai sînt de asemenea basmele de tip *Dracul și ucenicul său* (129, p. 258—259), sau *Arhimagul și servitorul său* (129, p. 646), în care protagonistul învață (în „școala diabolică“) toate farmecele din „cartea de vrăji“ a stăpînului său. (Vezi alte basme românești, cu scenariu analog, în 6, p. 239—256.) Acest motiv epic nu-l găsim numai „la toate popoarele balcanice“ (129, p. 258), ci și la cele orientale (117), de unde probabil că și provine.

Revenind la problema noastră — și anume, care este sorgintea motivului „Cartea solomonarului“ din tradiția românească — să amintim părerile altor comentatori contemporani care s-au încumentat să dea un răspuns la această spinoasă problemă.

Mihai Coman consideră că este vorba de un amestec inextricabil între două motive. Pe de o parte, motivul folcloric autohton al „cărții sacre“ (colindătorii și bătrînul Crăciun aduc, printre alte obiecte magice, o carte ; în colinde

şi în bocete, la poarta raiului, stă Maica Domnului care „scrie“ sufletele într-o carte) şi, pe de altă parte, motivul creştin („bisericesc“) al „cărţii sacre“ (în pictografia creştină sfinţii sînt figuraţi — ca şi solomonarii — cu toiagul şi cu cartea în mînă) (4, p. 122).

Reconstituind o întreagă mitologie românească a scrisului şi a cărţii, E. Agrigoroaiei ajunge la concluzia că motivul „cartea solomonarului“ este „un motiv dacic, din substrat“ (6, p. 244). O astfel de aserţiune este greu de susţinut. Pe cînd imaginea solomonarului, în general, poate fi considerată, după opinia noastră, ca fiind o supravieţuire folclorizată a imaginii arhaice şi autohtone a unui *Homo Magus* cu atribuţii meteorologice, în schimb nu credem că motivul „cartea solomonarului“ (în sensul modern, de volum conţinînd o colecţie de incantaţii magice), poate avea aceeaşi vechime milenară. Este greu să ne imaginăm că un astfel de motiv a luat naştere in spaţiul carpato-dunărean, într-o epocă arhaică (preromană, cum încearcă să demonstreze E. Agrigoroaiei) şi că acest motiv a fost apoi perpetuat, de-a lungul mileniilor, de o tradiţie eminamente orală. „Cartea solomonarului“ cuprinde, conform tradiţiei populare, „molitfe de ascultare şi supunere (a balaurilor)“ (9, p. 188), descîntece de chemat, de legat şi de supus balaurii (demonii) hidroatmosferici. Or, cum ştim foarte bine şi cum au subliniat de nenumărate ori cercetătorii care s-au ocupat de această problemă, descîntecele şi toate „secretele“ vrăjitorilor se transmiteau exclusiv pe cale orală (184), „din gură în gură“ (50, p. 61). Iată şi cîteva concluzii la care a ajuns Gh. Pavelescu, în cartea sa *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*: «...descîntatul constituie o tradiţie ce se transmite din generaţie în generaţie. „Eu am învăţat [declară o informatoare — n.n.] de la soacră-mea ; soacră-mea o învăţat de la soacră-sa...“ Sau : „Eu am învăţat din mama bătrînă, din moşii şi strămoşii noştri“... În privinţa procedeului de a învăţa un descîntec, toţi informatorii sunt de acord că trebuie învăţat pe „furate“, „numai aşa e bine [numai aşa îşi păstrează eficienţa magică — n.n.], dacă îl furi“» (39, p. 86—87 ; vezi şi 40, p. 63).

Într-un singur caz putem vorbi de formule magice *scrise*. Este cazul descîntecelor-talisman, menite nu atît să fie citite, cît, mai ales, să fie purtate (la gît, de regulă), sau afişate (pe porţi, pereţi etc.), apelîndu-se, în acest caz, la funcţia magic-operantă a semnului şi a cuvîntului scris. Iată o

posibilă direcție în care am putea căuta eventualele origini ale „cărții solomonarului".

Să încercăm să punctăm, în ordine cronologică, doar cîteva repere care ar putea susține o astfel de premisă. Relativ recent, s-a propus o descifrare ipotetică a semnelor (considerate pînă nu de mult ca avînd valoare strict decorativă) incizate și încrustate pe figurinele de argilă antropomorfe, descoperite în mormintele din epoca mijlocie a bronzului (1600—1150 î.e.n.), în sud-vestul teritoriului românesc de astăzi (Cultura Gîrla Mare). Una din statuetele antropomorfe prezentate pare a fi un talisman, conținînd (conform traducerii propuse), un descîntec funerar de „călăuzire" a sufletului la cer: „Mergi suflete la cer..." (118, p. 116—118). Este probabil că amulete similare, conținînd diverse formule magico-rituale (de alungare a duhurilor rele, a bolilor, a furtunilor, etc.) erau purtate, în scopuri apotropaice, de populația arhaică autohtonă, așa cum știm că se foloseau de către alte populații indo-europene sau semite.

Poetul grec Euripide (secolul al V-lea î.e.n.), vorbește despre „descîntece trace, înscrise de Orfeu pe tăblițe de lemn" (*Alcesta,* 962), iar scoliastul (*Scholii la Euripide, Alcesta*) susține că într-un sanctuar al lui Dionisos, din Tracia, s-au găsit astfel de tăblițe cu texte privind vindecarea trupului și a sufletului (vezi 64, p. 52, 60). Unele „imnuri orfice" (adevărate descîntece, unele cu caracter magico-meteorologic — 69, p. 40—43) ar fi fost, conform tradiției, compuse de Orfeu „sub puterea inspirației divine", texte „pe care (tracul) Musaios le-a așternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări" (Aristid. *Orationes* 41 ; cf. 64, p. 67).

În primele secole ale erei noastre, canoanele stabilite de sinoadele ecumenice bizantine înfierau pe „cei ce confecționează amulete", pe „cei ce poartă baiere" și pe „cei ce cetesc la bolnavi hîrtia ce se numește a Ghelei" (al V-lea Sinod ecumenic, an 553) (51). Avem motive să credem că astfel de prevederi sinodale se refereau și la populația pontico-danubiană, avînd în vedere, printre altele, faptul că în secolele IV—VI episcopi ai Tomisului și mitropoliți din Scythia Minor „participau activ la sinoadele ecumenice și locale din cadrul Imperiului bizantin" (37, p. 28, 99). De altfel, astfel de prevederi vor face ulterior obiectul unor texte cuprinse în literatura juridică (*Pravile*), redactate și tipărite în țările române începînd din secolul al XVII-lea (186).

Nu este locul aici să inventariem toate tipurile de amulete, talismane, baiere, răvașe de leac, filactere, avgare etc. cunoscute și folosite de români în diferite scopuri magice. Să amintim textele-amulete, de influență creștină, prezentate și comentate de N. Cartojan : „Călătoria Maicii Domnului la iad“, „Epistolia Domnului nostru Isus Cristos“, „Minunile Sf. Sisinie“ (27 I, p. 102 și 184), „Visul Maicii Domnului“, „Sator-Arepo-Opera-Rotas“, „Cele 72 de nume ale lui Hristos“ (de la 1620), „Cele 72 de nume ale Precistei“ (27, I, p. 102, p. 184 și II, p. 125—138). Cel mai vechi document de acest gen — un descîntec-amuletă scris pe două foi de plumb, descoperit în raza comunei Burănești-Mehedinți — este datat în jurul anului 1300 (119). Tot în categoria talismanelor intră și așa-numitele „răvașe de leac“ — descîntece dublate de diverse desene și semne magice, înscrise (cu cerneală, cărbune, sînge) în spirală, în cerc, în elipsă, de la dreapta la stînga (de tipul : „IAD ĂS TĂRĂDNÎ — UIRCS ET TĂRĂDNÎ ĂCNĂRB“), încrucișat (polindromul „SATOR-AREPO-TENET-OPERA-ROTAS“, cf. mss. BAR 4104, din anul 1777), în triunghi (formula ABRACADABRA, coruptă din formula magică ebraică „Abreq ad hâbra“ = „Trimite-ți fulgerul pînă la moarte“) ș.a.m.d. (29, p. 416—429 ; 27, II, p. 130 ; 12, p. 756 ; 185, p. 133 ș.u.). Vechimea folosirii de către români a unor astfel de talismane de exorcizare a demonilor bolilor este cu siguranță mult mai mare decît o atestă documentele cunoscute. Remedii aproape identice recomandau, scriitorii latini (Pliniu cel Bătrîn, Marcellus Empiricus ș.a.), încă în primele secole ale erei noastre. Amulete cu înscrisuri magice, analoage cu cele românești, cum ar fi cele în spirală (29, p. 418—420), sînt atestate la babilonieni (121, p. 57), la cretani (122, p. 160) etc. — forma labirintico-spiralată fiind considerată, din cele mai vechi timpuri, ca fiind apotropaică. La români, „răvașul de leac“ era fie purtat la gît de bolnav, fie aruncat pe apă, fie înghițit (ca atare sau doar cenușa), fie uns cu miere și aplicat cu partea scrisă pe „locul pătimaș“ ș.a.m.d. Dar nu numai hîrtia putea fi suport al răvașului. Acesta putea fi imprimat fie în lutul unei cărămizi crude, care se cocea apoi (precum „zapisul“ dintre Adam și Diavol, în tradiția populară, cf. 180), fie pe fruntea bolnavului, fie în aluat, din care se cocea pîine (ca în această arhaică recomandare de descoperire a unui hoț : „De vrei să cunoști furul, să scrii pe pită dospită : *eța, stra, fa, ariga, eriafa* — și să dai aceluia pă cine te vei căi, că să va vădi“

— 120, p. 359), fie pe un vas de lut (ca în această „rețetă" populară din 1744 : „cînd se încuie [constipă — n.n.], omul sau dobitocul, scrie aceste cuvinte pe un taler nou : *Fison, Gheon, Tigru, Eufrat* și să speli cu apă neîncepută și să bea că-i va trece, iar dobitocului să-i torni pe nas" — 27 II, p. 134). În ultimul exemplu citat, cele patru cuvinte înscrise sînt numele celor patru fluvii care izvorăsc din rai (cf. *Geneza* II, 10—14). Aceste nume erau trecute în cele patru colțuri ale amuletelor ebraice care reproduceau celebra „Pecete a lui Solomon" (121, p. 49).

Nu putem continua fără să remarcăm, fie și în treacăt, toată încărcătura poetică de care sînt dublate aceste practici magico-rituale (187). „Efecte poetice, din cele mai sigure și mai irezistibile — observa Lucian Blaga — se obțin prin mijloace cari sînt de natură magică. Magicianul recurge involuntar la mijloace poetice, poetul recurge involuntar la mijloace magice" (123, p. 167).

Din această sumară trecere în revistă rezultă credem suficient de limpede faptul că în tradiția populară românească înscrisurile magice au jucat un rol însemnat, se pare din cele mai vechi timpuri. Ceea ce interesează acum este faptul că talismanul (cel care cuprindea un descîntec sau formule/litere magice), era de multe ori numit *carte*. Să amintim, de exemplu, *Cartea de Samcă*, descîntecul-amuletă purtat de lehuze și de copiii mici pînă la trei ani, cu scopul de a alunga (cu ajutorul prezumtiv al Sf. Sisoe) demonul feminin Samca — personificare a „frigurilor" și a altor boli care „la unii li trece cu descîntece de Samcă sau li se face de călugării iscusiți o *carte* în care este făcut chipul dracului înconjurat de o scrisoare care cuprinde diferite blesteme..." (124, p. 6 ; vezi și 95, p. 263 ; 127, p. 247). Textul-amuletă „Visul Maicii Domnului" se încheie cu această promisiune : „cine va scrie această sfîntă *carte* și o va purta la dînsul, acela om va avea milă de la Dumnezeu..." (27, II, p. 127). Ne oprim aici cu exemplele ; numărul lor poate fi ușor multiplicat.

În lexicul popular, *carte* este un cuvînt polisemantic. În principiu, orice obiect care conținea un text, sau chiar numai litere sau însemne, putea fi numit *carte* : scrisoare (epistolă), document, ordin emis de o autoritate (de aici expresia „ai carte — ai parte"), sentință judecătorească (carte de judecată), cărți de ghicit (și ulterior, de joc), amuletă cu

înscrisuri etc. și, abia în epoca modernă, *volum* (de citit) (188).

Credem deci că ar trebui să reconsiderăm valoarea semantică pe care o acordăm cuvîntului *carte* din expresia „Cartea solomonarului" înțelegînd prin aceasta din urmă „talismanul solomonarului". De altfel, cea mai veche informație pe tărîm românesc privind „Cartea solomonarilor" („la mulți dintre oamenii noștri cunoscută supt numele *Solomănia*"), ne-o prezintă ca fiind o piatră-talisman („Peatra înțelepților"), conținînd un pătrat magic cu nouă litere tainice înscrise (189). Cel care „știe purta norii și a se însoți cu demonii și duhuri necurate", ar primi de la aceștia „*Cartea Solomonia* anumită și, (din) care carte, care cetește, poate să

Cartea (piatra) solomonarilor (1840 ; cf. 99, p. 32)

O	L	D
A	G	P
S	T	M

aibă tot ce dorește pe această lume". Este vorba de un articol, menționat deja de noi, scris în 1840 de Paul Vasici, al cărui scop declarat era să dezvăluie „ce este (cartea) *Solomănia*", „spre stricarea acestii credinți deșarte..." (99).

Informațiile ulterioare acestei prime atestări documentare nu sînt prea generoase în privința formei și conținutului acestei „cărți". Singurele lucruri pe care le aflăm sînt că solomonarii (mai rar) o „scriu" (în perioada inițierii) și (de regulă) o „citesc". Dar și aceste cuvinte sînt polisemantice, avînd, la nivel popular-arhaic, și alte înțelesuri decît cele uzuale astăzi. *A citi* = a descifra în suflet, pe chip, în stele etc. *A scrie* = a desena, a zugrăvi, a broda („chipurile căpitanilor... erau cu mare meșteșug scrise" — N. Costin, *Letopiseț*, sau „Iar în pieptul lui, / Scris îmi este scris / Soarele și luna...").

Ca atare, considerăm că este forțat să acordăm cuvîntului *carte* (fie ea a solomonarului, fie a eroului de basm, de tipul *Voinicul cel cu cartea în mînă născut* — P. Ispirescu), anume înțelesul modern de *scriere (tipărită sau manuscris) legată în volum.* De altfel, în basme, cînd povestitorul popu-

Iar se referă anume la acest tip de carte, face în mod expres precizarea; ca în basmul ardelenesc *Niculăiță micul mamei*, în care eroul folosește, împotriva vrăjilor și a Necuratului, „Biblia (cartea) aia cu 32 de foi“ (129, p. 567).

*

În tradiția populară românească nu sînt atestate (decît de la jumătatea secolului al XIX-lea) talismane sau amulete scrise care să-l facă pe posesor „stăpîn“ asupra demonilor (balaurilor) atmosferici. Acest fapt ne permite să presupunem că motivul „cartea solomonarului“ este o achiziție relativ recentă, care s-a suprapus tradiției arhaice autohtone a înscrisurilor cu caracter magic și celei a vrăjitorului popular cu atribuții meteorologice. Motivul pare să fi fost preluat din legendele referitoare la regele Solomon, prin aceeași filieră (cărți populare și cronografe) și cam în aceeași perioadă (circa secolele XVII—XVIII), în care vrăjitorul popular a intrat sub patronajul simbolic și onomastic al semilegendarului rege biblic.

Conform tradiției talmudice, Solomon era în posesia unui inel conținînd un talisman („Sigiliul lui Solomon“, gr. „Sphragis Solomonos“), pe care era săpat numele taumaturgic (sl. *ciudotvoreț)* al lui Dumnezeu. Acest inel îi dădea regelui puteri nelimitate asupra demonilor și îngerilor și, în primul rînd, acelea de a alunga sau de a chema demonii, de a-i lega sau închide în vase de aramă, de a-i obliga să-l slujească (191, p. 32). Astfel de legende au avut parte de o carieră prodigioasă, răspîndindu-se în folclorul și literatura populară a Orientului și Occidentului (195).

În romanul popular *Alexandria* (primele traduceri în românește s-au făcut la începutul secolului al XVII-lea), se vorbește despre „emurlucul lui Solomon, tot cu ochi de șarpe, și era într-însul trei pietre de avea 12 tocmele și toate boalele vindeca“ (129, p. 636), sau, în altă versiune a *Alexandriei*, despre „Plașca și emurlucul lui Solomon“ ca „vindecînd toate boalele“. Filologul V. Bogrea a făcut legătura între această informație și înțelesul de „vraci“ al cuvîntului „șolomonariu“ (124, p. 9).

Este cunoscută legenda talmudică a zidirii de către Solomon a templului din Ierusalim, cu ajutorul arhidemonului Asmodeu (devenit Kitovras la ruși, Markolf la germani, Merlin la francezi, Saturn la englezi). Pentru a-l pune la treabă pe acesta din urmă, Solomon îl „leagă“ cu inelul său

taumaturgic (190). „Legarea“ magică a lui Asmodeu a devenit legare efectivă; în versiunile ulterioare ale legendei, Solomon folosește „un lanț de aur pe care era scris numele lui Dumnezeu“. Legenda a pătruns în literatura română prin romanul popular *Viața lui Bertoldo,* tradus (începînd din secolul al XVIII-lea), după cartea lui Giulio Cesare Croce *Astuzie sottilissime di Bertoldo* (1592) (28, p. 101; 130, p 204). Motivul „Solomon leagă dracul cu un lanț“ a penetrat și în folclorul românesc, în legende populare (12, p. 209).

Și în colecția de basme arabe *1001 nopți* se fac foarte dese referiri la „pecetea lui Solomon“. Într-o versiune românească (primele traduceri s-au făcut în secolul al XVIII-lea), se spune: „Inelul ce-l porți în deget e pecetea lui Solomon... (care) te face stăpîn peste toate duhurile din văzduh, de pe pămînt, de prin ape și de sub pămînt; toate ferăriile se zdrobesc în mii de bucăți, atingîndu-te de ele, și toate farmecele se fac nevăzute dinaintea ta...“ (129, p. 637). Într-o legendă musulmană, evocată de noi mai înainte, se spune că cei opt îngeri (duhuri) ai vînturilor, trimiși de Dumnezeu, s-au prezentat și închinat în fața lui Solomon, dăruindu-i puterea de a potoli vînturile și de a zbura prin văzduh. Căpetenia duhurilor i-a dat regelui o piatră-talisman pe care erau săpate cuvintele „Dumnezeu este puterea și slava“, zicîndu-i: „Cînd vei vrea să ne poruncești ceva, ridică această piatră spre cer și îndată vom fi lîngă tine, ca să ascultăm de poruncile tale“ (28, p. 97).

Să remarcăm analogia dintre legendele de mai sus și credința românească despre „Piatra înțelepților — Cartea Solomănia“, descrisă de Paul Vasici în 1840 (99). Cam în aceeași perioadă (1843), poetul moldovean Costache Stamati (circa 1786—1869), publica *Povestea povestelor,* în care includea legenda versificată a lui Ciubăr Vodă — domnitor de două luni al Moldovei, la jumătatea secolului al XV-lea (133, p. 142). În acest poem cult — avînd însă la bază „o poveste veche românească“ (132) — găsim din nou referiri la „solomonii“ (vrăji) și la un talisman de tipul celui al lui Solomon: „...Fata judelui... / Însă farmece știind / Și, fiindcă și Ciubăr / Credea în *solomonii* / Pe dînsa el o avea / De dragoman credincios / Între dracul și între el... / Dar eată că au văzut / Pe a ei scumpă brățea / Un baer (= talisman) de matostat / Cu multe scrijălituri / Ce foarte se potrivia / Cu slova ce au fost scris / Împăratul Solomon / În

Solomonia sa / Pre care carte cetia / Pre adesea Domnul Ciubăr..." (131, p. 68).

Am avansat ipoteza că legendele talmudice referitoare la „pecetea lui Solomon" au generat, sau cel puţin au influenţat, motivul „peatra (cartea) înţelepţilor (solomonarilor)" din tradiţia populară românească. Numele de „carte..." putea să-l primească avînd în vedere înţelesul arhaic, popular al acestui cuvînt — amuletă cu înscrisuri magice, talisman (cf. „Cartea de samcă" ş.a.). Dar, în aceeaşi măsură, motivul respectiv putea fi generat/influenţat şi de motivul „Cartea lui Solomon" *(Solomonia)*. La jumătatea secolului al XIX-lea, pentru ardeleanul Paul Vasici, *„Cartea Şolomonia* este o peatră [din posesia şolomonarilor — n.n.]... şi cele ce se cuprind într-însa sînt numai din nouă slove alcătuite" (99), în timp ce, pentru moldoveanul Costache Stamati, „Solomonia" este o *„carte de vrăji* şi de preziceri, un fel de carte de zorii, atribuită împăratului Solomon" (28, p. 103), dar care este înrudită cu „baerul de matostat" cu slove „scrijălite", folosit la „solomonii" (131, p. 68). Credem că cele două motive alogene („Pecetea lui Solomon" şi „Cartea lui Solomon") s-au suprapus în tradiţia românească, generînd motivul „Cartea (piatra) solomonarilor".

Rămîne de văzut care este istoria motivului „Cartea lui Solomon" şi, mai ales, cum a pătruns (în secolele XVII—XVIII) acest motiv în conştiinţa populară românească.

În textul canonic, al *Vechiului testament*, în *Cartea regilor*, se vorbeşte pe larg despre marea înţelepciune cu care a fost dotat Solomon, dar nu se face nici o referire la vreo carte magică scrisă de acesta. Pentru a ne păstra în spiritul epocii de care ne ocupăm, să vedem cum „sună" pasajul respectiv în traducerea făcută în anul 1688 — „Biblia lui Şerban Vodă" : „Şi au dat Domnul învăţătură şi înţelepciune lui Solomon foarte, şi revărsare inemii ca năsipul cel de pre lîngă mare. Şi să înmulţi învăţătura lui Solomon foarte, mai mult decît mintea tuturor oamenilor vechi şi mai mult decît toţi înţelepţii Egiptului... şi se făcu numele lui întru toate limbile (= popoarele) împrejur. Şi au grăit Solomon 3000 de pilde şi cinci mii de cîntări. Şi *au grăit* pentru lemne (= despre arbori), de la chedrul cel mare den Livan şi pînă la isopul ce iase prin zid, şi *au grăit* pentru [= despre] dobitoace şi pentru sburătoare şi pentru tîrîtoare şi pentru peşti. Şi au mers toate noroadele *să auză* înţelepciunea lui Solomon şi luo daruri de la toţi împăraţii

pămîntului cîți *auzeau* înțelepciunea lui“ (III *Cartea regilor* IV, 29—34 ; cf. 28, p. 91). Analog sînt prezentate lucrurile și într-un alt text biblic atribuit, de data aceasta, chiar regelui iudeu : *Înțelepciunea lui Solomon* VII, 17—21. Deci, conform textelor canonice, Solomon *a grăit* și nu *a scris*, iar „noroadele“ *auzeau* și nu *citeau*. Totuși, în *Talmud (Tractat Pesachim* 56a, *Berachoth* 10b ; cf. 102, p. 224), se spune că Solomon este autorul unei „cărți de doftorii“, abrogată și arsă ulterior de împăratul Iudeei, Iezechia (727—689 î.e.n.), pe motiv că bolnavii nu se mai rugau lui Iehova, ci foloseau remediile din „Cartea lui Solomon“. Deja în secolul I e.n., legenda unei cărți de descîntece scrise de Solomon făcuse carieră, astfel că istoricul evreu Josephus Flavius o evocă în lucrarea sa *Antichități iudaice* : „Acest rege admirabil a compus cinci mii de imnuri și de versuri, pe lîngă trei mii de parabole, începînd de la isop pînă la cedru, și continuînd cu animalele, cu păsările, cu peștii și cu toate cîte se tîrăsc pe pămînt. Căci Dumnezeu îl înzestrase cu darul de a pricepe firea și însușirile lor, despre cari *a scris o carte* ; și se folosea de aceste cunoștințe spre a alcătui, pentru binele oamenilor, diferite leacuri, printre cari și acela care avea puterea de a alunga demonii fără să îndrăznească a se întoarce vreodată. Acest chip de a-i goni e încă foarte întrebuințat la cei din neamul meu“ (*Antic. Iud.* VIII, 2 ; cf. 28, p. 92). În continuare, Josephus Flavius, descrie un eveniment la care pretinde că a fost martor ocular : „Am văzut astfel pe un evreu, numit Eleazar, care, în fața împăratului Vespasian, a fiilor săi și a mai multor căpitani și ostași, a vindecat pe mai mulți îndrăciți. Lega de nasul celui îndrăcit *un inel,* în care era vîrîtă o rădăcină de care se servea împăratul Solomon în acest scop și, îndată ce o simțea demonul, îl trîntea la pămînt pe bolnav și o rupea la fugă. Recita apoi aceleași *cuvinte pe care le lăsase Solomon în scris* și, în numele acestui împărat, poruncea demonului să nu se mai întoarcă. Dar, pentru a arăta și mai bine efectul vrăjilor sale, a umplut o cană cu apă și a poruncit demonului s-o trîntească la pămînt, spre a dovedi prin acest semn că a ieșit din cel îndrăcit ; iar demonul se supuse. Am amintit această întîmplare pentru ca nimeni să nu se mai îndoiască de știința extraordinară cu care Dumnezeu înzestrase în mod particular pe împăratul Solomon“ (ibidem).

În acest pasaj, extrem de interesant, întîlnim din nou relația dintre „Cartea lui Solomon“ („cuvinte pe cari le lă-

sase Solomon în scris") și „Pecetea (inelul) lui Solomon". În legătură cu rădăcina cu virtuți magice, folosită de vrăjitorul evreu Eleazar, poate fi vorba de *Radix Polygonati* — rădăcina plantei *Polygonatum odoratum,* numită și *Sigillum Salomonis,* despre care au scris Dioscoride *(Polygonon)* și Pliniu *(Polygonatos).* La noi, această plantă e denumită *Coada-cocoșului* sau *Pecetea-lui-Solomon* (125, p. 75). Camillo Leonardo a găsit și publicat (în *Speculum lapidum* — Veneția 1502)" „o carte foarte veche despre figurile gravate pe diferite pietre prețioase", despre care credea „că a fost a lui Solomon". În acest tratat medieval se afirmă că anume rădăcini de plante, puse sub pecetea magică a unui inel, compun un talisman care te face stăpîn peste „spiritele rele" (cf. 126, II, p. 325). În orice caz, tot ce amintea de Solomon era considerat ca avînd puteri asupra demonilor : numele regelui, cuvinte din cartea atribuită lui, planta cu numele *Pecetea-lui-Solomon,* și chiar „fire de păr din barba lui Solomon", ca în legenda versificată de Costache Stamati. : „Drept în pept să-l izbești / Unde avanul de han /Poartă baer (= talisman) fermecat / Ce este puterea sa / Fiind în baer cusut / Un deget afurisit / *Cîteva fire de păr / Din barba lui Solomon* / Și alte lucruri drăcești..." (131, p. 77).

În primele secole ale erei noastre și în epoca bizantină, talismanele și cărțile atribuite lui Solomon au beneficiat de o carieră prodigioasă. În secolul al III-lea e.n., Origene îi blama pe creștinii care, imitîndu-i pe evrei, îl invocau pe Solomon contra demonilor. Pseudo-Pliniu recomanda împotriva febrei o amuletă de pergament — legată de brațul drept al bolnavului — pe care trebuia scris : „Du-te de la X..., Solomon te urmărește" (121, p. 60). Figura lui Solomon și cea a Sf. Sisinie se suprapun. Din Asia Mică pătrund în Europa medalii talismanice reprezentîndu-l pe Solomon-Sisinios ca un sfînt creștin, aureolat, ecvestru, străpungînd cu o lance cu cruce un demon feminin cu corp de șarpe, numit printr-un atribut : *Memisemenos* (blestemata) (vezi 121, p. 61—64 ; 191, p. 27). Despre o carte magică scrisă de Solomon ne vorbesc diverși autori bizantini : Gheorghios Monahul (sec. al IX-lea), Lexicograful Suidas (sec. al X-lea), Mihail Pselos (sec. al XI-lea), Nicetas Choniates (sec. al XII-lea), Nicetas Comnenul (sec. al XIII-lea) etc. Această „nouă Biblie" *(Biblos Solomônteios)* era folosită — pentru a alunga sau invoca demonii — la toate nivelurile sociale, inclusiv la cele mai înalte : o împărătească bizantină (cf. N.

Choniates), un consilier imperial (cf. N. Comnenul) etc. (121, p. 59). În occidentul medieval această colecție de formule de magie practică, atribuită lui Solomon, circula sub denumirea de „Salomonis Citatio", „Les Pentacles de Salomon". „Les Clavicules de Salomon", „Les Quatre Anneaux de Salomon", sau „Salomonis Schlüssel". Aceasta din urmă, de exemplu, este evocată de Faust pentru a se apăra de Mefistofel (J. W. Goethe — *Faust* I) (134, p. 221—223; 150, p. 224).

La români erau în uz cărți de prevestire și de noroc — numite „Roata lui Solomon" sau „Carte ghicitoare a împăratului Solomon" — cum sînt cele din secolele XVIII—XIX, comentate de M. Gaster (102, p. 344—346). Cu sensul de „carte de vrăji și de preziceri atribuită împăratului Solomon", românii foloseau termenul *Solomonie* (sau *Solomonărie)*, similar cu bulgarii *(Solomonija)*, rutenii *(Salimon)*, grecii *(Biblos Solomônteios)* etc. (28, p. 104). Principala filieră prin care legenda referitoare la o carte scrisă de Solomon a pătruns în tradiția populară românească a fost cea a cronografelor bizantine. Deja în secolul al IX-lea Gheorghios Monahul, supranumit *Amartolos* (= păcătosul), introducea această legendă apocrifă în cronograful său, care a fost de timpuriu (sec. al X-lea) tradus în limba slavă, pătrunzînd în literatura bulgară. Cópii după acest cronograf s-au făcut și în țările române (vezi de ex. mss. BAR 320 din sec. al XVI-lea). În limba română, legenda s-a răspîndit începînd cu jumătatea secolului al XVII-lea, o dată cu traducerea cronografelor greco-bizantine (mai ales, probabil, prin cronograful lui Dorotei al Monembasiei, care a preluat legende apocrife din *Cronica* lui Gheorghios Amartolos). Astfel, într-un *hronograf* românesc din secolul al XVIII-lea, după ce se descrie marea înțelepciune a lui Solomon — „dată de la Dumnedzău" — și se inventariază calitățile sale taumaturgice („... știa și cum va lega pre davoli și cum îi chema pe numele lor și toate vrăjile"), se spune: „Că, de lovea boala pe vreun om, el să și lecuia cu aceale ierbi ce le *dedeasă scrisoare Solomon,* cît de o vreme mai uitasă oamenii a să închina lui Dumnedzău și a se ruga pentru boale, pînă stătu împărat Iezechie. Și văzînd că au părăsit oamenii a să închina și a să ruga lui Dumnedzău pentru boale, au trimis de au strîns toate *cărțile* acelea și le-au aruncat în foc, de au ars. Și încă dentru acelea *învățături* a lui Solomon sînt doftorii pînă astădzi." (102, p. 224; vezi același episod și

în alte cronografe românești, de ex. mss. BAR 4865, cf. 192, p. 95).

Putem presupune, deci, că motivul „Cartea lui Solomon“ (pătruns în tradiția populară românească, prin cronografe, în secolele XVII—XIII), s-a suprapus motivului „Pecetea lui Solomon“ (pătruns, prin romanele populare, în aceeași perioadă), generînd sau doar reformulînd motivul „Cartea solomonarului“. Fenomenul s-a produs în aceeași perioadă, prin aceeași filieră și în aceleași condiții (prezentate într-un paragraf anterior), în care vrăjitorul popular a trecut — simbolic și onomastic — sub patronajul legendarului rege Solomon. Probabil că, înainte de această epocă, vrăjitorul popular cu atribuții meteorologice *rostea* un descîntec, și nu îl *citea*. Astfel, în unele enclave etnice conservatoare (cum este, de exemplu, zona Munților Apuseni) — în care contaminările și alterările culturale au fost sensibil mai reduse — „cartea solomonarului“ este rar atestată (v. de ex. 39, p. 29). În astfel de zone, solomonarul rostește, de regulă, „niște descîntece“ (49, p. 189), sau pronunță „vorbe neînțelese“, sau „oarece vorbe“ (18, p. 166, 171), sau „porunci“ (date „cu tot duhul, nu numai cu buzele“ — 109, p. 178), fără să se facă referiri la vreo „carte“.

Faptul că legenda consemnată în cronografele bizantine și respectiv românești își are sorgintea într-o legendă talmudică, a fost consemnat deja de M. Gaster (102, p. 224—225). Prezența, atît în Talmud, cît și în cronografe, a episodului „arderii“ cărții lui Solomon de către Iezechia, nu lasă nici un dubiu în acest sens. (Pe la 1350, papa Inocențiu al VI-lea a repetat, după două milenii, gestul regelui iudeu Iezechia, dînd foc unei cărți groase intitulate *Livre de Salomon* — 121, p. 59). De fapt, „Cartea lui Solomon“ (în măsura în care a existat), nu a fost *arsă* de oamenii lui Iezechia, ci ***distrusă***, pentru simplul motiv că ea nu era scrisă pe hîrtie sau pergament, ci (în mod firesc pentru evreii din secolul al X-lea î.e.n.) săpată în piatră. Sub această formă este consemnată legenda în secolul al X-lea e.n. în „Lexiconul Suidas“ (s.v. *Ezechias*), unde se spune că noul rege iudeu a distrus „Cartea lui Solomon“, care cuprindea descîntece și leacuri împotriva tuturor demonilor bolilor, „carte“ care era săpată în piatră la poarta templului (cf. 28, p. 93). Probabil că tot la acest eveniment se referă un pasaj

din *Vechiul Testament*, în care se spune că Iezechia „a sfărâmat stîlpii cu pisanii idolești" (II *Regi*, 18, 4). Acest gest al regelui iudeu nu a fost unul singular. El a „desființat închinarea de pe înălțimi" și a sfărîmat toate „Asherah" (stîlpi de lemn simbolizînd-o pe zeița Astarteea — zeiță cinstită de Solomon, căreia i-a ridicat „capiști pe înălțimi" cf. I *Regi*, 11, 5 și II *Regi*, 23, 13); el a distrus chiar „șarpele de aramă pe care îl făcuse Moise, căci pînă în vremea aceea fiii lui Israil îi aduceau tămîieri" (II *Regi*, 18, 4). Aceste acțiuni reformatoare, de purificare și de renaștere a iahvismului, întreprinse de regele Iezechia (727—689 î.e.n.), sub influența proorocului Isaiia, au avut nu numai un caracter religios, dar și politic — vizînd subminarea dominației străine, în speță a celei asiriene. Încheiem, consemnînd faptul că, dacă Iezechia a dispus distrugerea „literaturii magice" atribuite lui Solomon, în schimb el a păstrat și a popularizat literatura sapiențială atribuită aceluiași : despre „Proverbele lui Solomon" se spune că „le-au strîns oamenii lui Iezechia, regele lui Iuda" (*Proverbele lui Solomon*, 25, 1).

*

În legătură cu motivul „Cartea solomonarului", mai vrem să relevăm un singur aspect. Se credea că, de regulă, „cărțile magice" nu pot fi citite/înțelese decît de inițiați. Acest submotiv apare în basmele românești („și cartea ceea numai ei o cunoșteau" — cf. 6, p. 254) și de aiurea, în care un ucenic (ca și solomonarul) învață „cartea de vrăji" în „școala" diavolului sau a unui vrăjitor. Într-un basm arab, un astfel de ucenic, în prima zi, „luă cartea și o deschise ; ci nu știu să descifreze nici un cuvînt", iar după o lună „încă nu izbutise să afle în ce fel trebuia s-o țină spre a o citi" (117, p. 123). Scrisul din cărțile de magie poate fi nu numai *ilizibil*, sau *ininteligibil*, dar chiar *invizibil*. În Europa medievală se credea că vestitele cărți de conjurații magice, numite *Grimoires* sau *Les Clavicules de Salomon*, erau scrise pe foi de un purpuriu violent, care „ardea" ochii profanilor, scrierea fiind astfel *vizibilă* doar pentru inițiați. (128, p. 179).

Caracteristici similare posedă și „cartea solomonarilor" din tradiția mito-folclorică românească. Credințele populare le subliniază în mod expres : șolomonarii învață în „școala de șolomonărie" să citească „șolomănește" (99), „din cărți

pe cari alți oameni nu le pricep și nu le știu ceti" (8, p. 145), sau „învăț cît e lumea — declară un șolomonar — din cărți mari, din care nime(ni) nu știe ceti, afară de mine" (8, p. 142). Desigur, principalul motiv al acestei situații este aspectul secret al actului inițiatic. Chiar și statutul de solomonar trebuie tăinuit : „Ei nicicînd nu se dau de (= drept) șolomonari înaintea oamenilor..." (8, p. 142). Cîteodată, interdicția este impusă ca o condiție de ieșire din „groapa balaurilor" (12, p. 808 ; 193, p. 310). Interdicția de a pomeni cuiva — chiar și „dascălului" — despre învățarea „cărții de farmece" apare în basmele românești („Și, să nu-i spui — drăcoaicei — că ai învățat carte, măcar de te-ar omorî" — 6, p. 250), în aceeași formă în care apare în basmele orientale : „Am să te învăț eu cartea de vrăji ; ci, cînd are să vină maghrebinul, să-i spui că nu ai învățat-o" (117, p. 124).

Neputința profanilor de a citi/înțelege „cartea solomonarului" (sau alte „cărți" similare), are și o altă explicație, mai pragmatică. Astfel de scrieri erau pline de semne magice și cabalistice, de formule magice scrise cu diverse caractere exotice (mai ales ebraice). Iată ce scria, în secolul al XIII-lea, celebrul Roger Bacon, în tratatul său *De secretis operibus artis et naturae* : „Înțelepții, pentru a-și ascunde gîndurile, pentru a nu fi înțeleși decît de cei studioși și inițiați, au inclus în operele lor nenumărate pasaje pe care le-au făcut de neînțeles prin caracterele de litere folosite, prin versuri, cînturi și cuvinte enigmatice și figurative, prin utilizarea de consoane neînsoțite de vocale — așa cum fac evreii, caldeenii, sirienii, arabii — prin amestecarea diverselor genuri de litere — ebraice, grecești și latine și chiar de litere inventate" (121, p. 307).

Faptul că în „Cartea solomonarului" se utilizau, probabil, diverse formule magice, scrise cu caractere ebraice, i-a făcut pe țăranii români să o asemene, sau chiar să o identifice, cu cărțile de rugăciune ale evreilor. Astfel, «în Bucovina (se) cred(e) că taina „școlii de șolomonărit" o știu numai jidovii din cartea din care se roagă ei toamna la sărbătoarea lor cea mare» (8, p. 146). De aici, nu a mai fost decît un singur pas pînă la nașterea insolitei credințe (atestată tot în Bucovina), că „Șolomonarii îs jidovi" și că „din altă lege nu pot ieși șolomonari, decît din jidovi" (8, p. 143).

1 Mircea Eliade — *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy.* Princeton University Press, 1974.

2 Vilmos Diószegi — „Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur" în „Acta ethnographica", VII, p. 97—135, Budapest, 1958.

3 „Solomonarul — în credințele și legendele populare românești", în „Anuar de lingvistică și istorie literară", tom XXV, Iași, 1976, p. 39—53.

4 Mihai Coman — *Sora Soarelui. Schițe pentru o frescă mitologică.* Ed. Albatros, București, 1983.

5 Traian Herseni — „Le dragon dace" în „Ethnologica" nr. 1/1979, București, p. 13—22.

6 Eugen Agrigoroaiei — *Țara neuitatelor constelații. Folclor arhaic românesc.* Ed. Junimea, Iași, 1981.

7 Petru Ursache — *Prolegomene la o estetică a folclorului.* Ed. Cartea Românească, București, 1980.

8 Traian German — *Meteorologie populară (Observări, credințe și obiceiuri),* Blaj, 1928.

9 Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea — *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu.* Ed. Minerva, București, 1970.

10 Marie-France Guesquin — *Le mois des dragons.* Paris, 1981.

11 „Ființele mitologice în legendele românești" în „Revista de Etnografie și Folclor", tom 21, nr. 2, București, 1967, p. 123—131.

12 Elena Niculiță-Voronca — *Datinele și credințele poporului român.* Cernăuți, 1903.

13 *** — *Legende populare românești.* vol. I, Ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, Ed. Minerva, București, 1981.

14 Mircea Eliade — *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux.* Gallimard, Paris, 1979.

15 Georges Dumézil — *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative.* Paris, 1939.

16 René Guénon — *Le Symbolisme de la croix.* Paris, 1931, cap. XIV, p. 178—188.

17 Demény Istvan Pál — „A taltos és a garabonciás Arany János müveiben" în „Népismereti dolgozatok 1980". Kriterion könyvkiado, Bucarest 1980.

18 Maria Ioniță — *Cartea vîlvelor. Legende din Apuseni.* Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982.

19 Ion Iliescu, Ana Șoit — *Cîntece populare minerești.* Ed. pentru Literatură, București, 1969.

20 Sim. Fl. Marian — „Mitologie daco-română. Solomonarii" în „Albina Carpaților" III, p. 54—56, Sibiu, 1878.

21 Mircea Eliade — *Méphistophélès et l'androgyne.* Gallimard, Paris, 1962.

22 Mircea Eliade — *Mitul reintegrării.* București, 1942.

23 Moses Gaster — „Sholomonar, d.i. der Grabancijaš dijak nach der Wolksüberlieferung der Rumänen" în „Archiv für slavische Philologie" vol. 7, p. 281—290, Berlin, 1884.

24 W. Schmidt — *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens.* Hermannstadt 1866, p. 16—17.

25 V. Jagić — „Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijas dijak und ihre Erklärung" în „Archiv für slavische Philologie", vol. 2, p. 437—481, Berlin, 1877.

26 Al. Popescu-Telega — *Asemănări și analogii în folklorul român și iberic.* Craiova, 1927.

27 N. Cartojan — *Cărțile populare în literatura românească.* Vol. I și II. Ed. Enciclopedică Română, București, 1974.

28 I.-A. Candrea — „Preminte Solomon. Legendele solomoniene în basmele și credințele noastre" în „Cercetări folklorice" I, p. 91—106, București, 1947

29 I.-A. Candrea — *Folklorul medical român comparat.* București, 1944.

30 Fr. Müller — *Siebenbürgische Sagen.* Brașov, 1857, p. 177—178.

31 N. Cartojan — *Istoria literaturii române vechi.* Ed. Minerva, București, 1980.

32 Alex. Duțu — *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea (1700—1821). Studii și texte.* Ed. pentru Literatură, București, 1968.

33 Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru — „Obiceiurile agrare — o dominantă a culturii populare din Moldova" în „Anuar de lingvistică și istorie literară", tom XXIX, B, p. 107—127, Iași, 1983—1984.

34 Anca Pop-Bratu — *Pictura murală maramureșeană. Meșteri zugravi și interferențe stilistice.* Ed. Meridiane, București, 1982.

35 W. Podlacha și Grigore Nandriș — *Umanismul picturii murale postbizantine.* Vol. I și II, Ed. Meridiane, București, 1985.

36 Sim. Fl. Marian — *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic.* București, 1892.

37 Nestor Vornicescu — *Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV—XVI.* Ed. Mitropoliei Olteniei. Craiova, 1984.

38 I. I. Popa — „Contribuţii la studiul practicii magice în Banat“ în „Folclor literar“, vol. I, Timişoara, 1967, p. 151—181.

39 Gh. Pavelescu — *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni.* Bucureşti, 1945.

40 F. E. Lorint, J. Bernabé — *La sorcellerie paysanne. Approche anthropologique de l'Homo Magus, avec une étude sur la Roumanie.* Bruxelles, 1977.

41 Mircea Eliade — *De la Zalmoxis la Genghis-han.* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.

42 N. Gostar, V. Lica — *Societatea geto-dacică, de la Burebista la Decebal.* Ed. Junimea, Iaşi, 1984.

43 A. Bodor — „Cu privire la *kapnobatai* şi la *polistai* la daci“ în „Studia Universitatis Babeş—Bolyai“, series Historia, fasc. I, 1965.

44 Sándor Solymossy — „A Garabonciás“ în „A Magyarság néprajza. Harmadik kiadás“, vol. II, f.a.

45 I. I. Russu — *Limba traco-dacilor.* Ed. Acad R.P.R., Bucureşti, 1959.

46 T. Pamfile — *Sărbătorile de vară la români,* Bucureşti, 1911

47 T. Pamfile — *Povestea lumii de demult.* Bucureşti, 1913.

48 T. Pamfile — *Mitologie românească, I, Duşmani şi prieteni ai omului.* Bucureşti, 1916.

49 I. A. Zane — *Proverbele românilor,* vol. VII, Bucureşti, 1902.

50 Artur Gorovei — *Literatura populară II* (ediţia I-a — *Descîntecele românilor. Studiu de folclor. Bucureşti* 1931), Ed. Minerva, Bucureşti, 1985.

51 Nicodim Milaş — *Canoanele Bisericii ortodoxe, însoţite de comentarii,* vol. I, partea I, Arad, 1930 ; partea II, Arad, 1931.

52 *** — *Pidalion sau Kîrma korabiei înţelese a kotoliceştei şi apostoleştei Biserici a ortodocşilor.* Mînăstirea Neamţ, 1844.

53 Oszkár Asbóth — „Der Garabonciás diák nach der Volksüberheferung der Magyaren“ în „Archiv für slavische Philologie“, vol. 4, p. 611—627, Berlin, 1880.

54 Linda Degh — *Folktales of Hungary.* Chicago, 1969.

55. Al. Vasiliu — *Literatura populară din Moldova.* Ed. Minerva, Bucureşti, 1984.

56 Ioan P. Couliano — *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Âge.* Payot, Paris, 1984.

57 *** — *Pravila bisericească (numită cea mică) tipărită în Monastirea de la Govora la anul 1640 şi Pravila lui Mateiu Bassarab*

cu canoanele sânților apostoli (intitulată Îndreptarea Legei) tipărită la Tîrgoviște în anul 1652, Bucuresci, 1885.

58 Diogene Laertios — *Despre viețile și doctrinele filozofilor* Ed. Acad. R.P.R., București, 1963.

59 *** — *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. I, parte 2, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

60 *** — *Gîndirea asiro-babiloniană în texte.* Ed. Științifică, București, 1975.

61. Victor Kernbach — *Miturile esențiale. Antologie de texte.* Ed. științifică și enciclopedică, București, 1978.

62 Victor Kernbach — *Dicționar de mitologie generală.* Ed. Albatros, București, 1983.

63 *** — *Pasărea fericirii. Basme populare din China.* Ed. Univers, București, 1973.

64 *** — *Filosogia greacă pînă la Platon,* vol. I, partea 1. Ed. științifică și enciclopedică, București, 1979.

65 *** — *Texte dialectale,* culese de Emil Petrovici ; Supliment la *Atlasul linguistic român* II, Sibiu-Leipzig, 1943.

66. I. I. Russu — *Etnogeneza românilor.* Ed. științifică și enciclopedică, București, 1981.

67. E. R. Dodds — *Dialectica spiritului grec.* Ed. Meridiane, Bucureși, 1983.

68. Ariton Vraciu — *Limba daco-geților.* Ed. Facla, Timișoara, 1980.

69. Orfeu — *Imnuri.* În rom. de Ion Acsan. Ed. Univers, București, 1972.

70. Gr G. Tocilescu — *Dacia înainte de romani,* București, 1880.

71. *** — *Izvoare privind istoria României.* Vol. I. Ed. Acad. R.P.R., București, 1964.

72. Vasile Pârvan — *Getica. O protoistorie a dacilor.* Ed. Meridiane, București 1982.

73. I. I. Russu — „Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase" în „Anuarul Institutului de studii clasice", vol. V, 1944—1948, Cluj, 1949, p. 61—139.

74. H. Daicoviciu — *Dacii.* Ed. Enciclopedică română, București, 1972.

75. Constantin Daniel — „De l'origine thraco-gete du mythe des hyperboreens" în „Ethnologica", București, 1983, p. 153—158.

76 *** — Poveste culeasă de E. Niculiță-Voronca, publicată în „Ion Creangă" VI, 1913, p. 305—306.

77. Gh. Mușu — *Zei, eroi, personaje.* Ed. Științifică, București, 1971.

78. B. P. Haşdeu — *Etymologicum Magnum Romaniae*. Vol. III. Ed. Minerva, Bucureşti, 1972.

79. Al. T. Dumitresscu — „Ler împărat (împăratul Galerius)" în „Rev. pt. ist., archeologie şi filologie", vol. XII—XV, 1911—1914.

80. *** *Izvoarele istoriei României*. Vol. II. Ed. Acad. R.S.R, Bucureşti, 1970.

81. Cristea Sandu Timoc — *Cîntece bătrîneşti şi doine*. Ed. pt literatură, Bucureşti 1967.

82. V. I. Propp — *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Ed. Univers, Bucureşti, 1973.

83. V. A. Urechia — *Codex Bandinus*, Bucureşti, 1895.

84. Gh. Muşu — „Ritul nudităţii magice pe meleagurile ţării noastre şi la alte popoare" în „Studii clasice" XIII, Bucureşti, 1971, p. 159—170.

85. R. Vulcănescu — *Mitologie română*, Ed. Acad. R.S.R. Bucureşti, 1985.

86. Gh. Brătescu — *Procesele vrăjitoarelor*, Ed. enciclopedică română, Bucureşti, 1970.

87. Mircea Eliade — *Comentarii la legenda meşterului Manole*, Bucureşti, 1943.

88. C. Brăiloiu şi colect. — *Folclor din Dobrogea*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1978.

89. Dumitru Bălăeţ — „Herodot şi săgetarea", în „Viaţa Românească" an LXXIX, nr. 5, Bucureşti, 1984, p. 89—96.

90. B. P. Hasdeu — *Cuvente den bătrîni*. Tom II. Ed. Didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1983.

91. Doru Mihăescu — „Cronografele româneşti I", în „Memoriile secţiei de ştiinţe filologice, literatură şi artă", seria IV, tom I, 1977—1978, p. 45—77, Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1980.

92. Ion Budai-Deleanu — „Ţiganiada" (versiunea I), în „Buciumul românu" I, 1875 şi II, 1877, Iaşi.

93. Ov. Bîrlea — „Folclorul în *Ţiganiada* lui I. Budai-Deleanu". în „Studii de folclor şi literatură", Ed. pentru literatură, Bucureşti, 1967, p. 497—567.

94. Ion Budai-Deleanu — *Ţiganiada*, ediţie îngrijită de Florea Fugariu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1985.

95. Adrian Fochi — *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui N. Densuşianu*. Ed. Minerva, Bucureşti, 1976.

96. Samuelis Klein — *Dictionarium Valachico-Latinum*, Budapest, 1944.

97 *** — *Şcoala ardeleană* I, ediţie critică, note, bibliografie şi glosar de Florea Fugariu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983.

98. *** — *Lesicon Românescu - Lătinescu - Unguresçu-Nemțescu, care de mai mulți autori, în cursul a treizeci și mai multoru ani, s-au lucratu*. Budae, 1825.

99. Dr. (Paul) V(asici) — „Peatra înțelepților", în „Foaie pentru minte, inimă shi literatură", nr. 4/21 ianuarie 1840, p. 32, Brashov.

100. Ion Lungu — *Școala ardeleană. Mișcare ideologică națională iluministă*. Ed. Minerva, București, 1978.

101. Anton Dumitriu — *Cartea întîlnirilor admirabile*. Ed. Eminescu, București, 1981.

102. Moses Gaster — *Literatura populară română*. Ed. Minerva, București, 1983.

103. Ioan Petru Culianu — „Reconstituiri în domeniul mitologiei românești", (prezentare și dialog consemnat de A. Oișteanu), în „Rev. de istorie și teorie literară", nr. 3/1985, București, p. 89—93.

104. I. I. Russu — „Cuvinte autohtone în limba română", în „Dacoromania" vol. XI, p. 148—183, Cluj, 1948.

105. Lazăr Șăineanu — *Dicționar universal al limbei române*, a șasea ediție, Ed. Scrisul românesc, 1929.

106. Ion Horațiu Crișan — *Spiritualitatea geto-dacă. Repere istorice*. Ed. Albatros, București, 1986.

107. D. Berciu — *Arta traco-getică*. Ed. Acad. R.S.R., București, 1969.

108. Eusèbe Salverte — *Des sciences ocultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*. Paris, 1843.

109. Petru Rezuș — *Dochița împărătița. Basme și poezii populare în Țara de Sus*. București, 1972, p. 172—180.

110. Gh. Mușu — *Din mitologia tracilor. Studii*. Ed. Cartea Românească, București 1982.

111. Mircea Eliade — *Istoria credințelor și ideilor religioase*. vol. III, trad. Cezar Baltag, București, 1988.

112. Moses Gaster — *Chrestomație română*. Vol. II, București, 1891.

113. Dimitrie Georgescu — *Sinodul II Trulan sau Quinisext*. Teză pentru licență, Universitatea București, Fac. Teologie, Bucureșci, 1900. Este de remarcat faptul că autorul preferă formula „cei ce se numesc observatori de nori", considerînd că este vorba de vrăjitori care prevesteau viitorul, observînd „figurile pe care le făceau norii, mai ales cînd apunea soarele" (p. 55).

114. *** — *Poezii populare*. Vol. III. *Descîntece*. Prefață de Enea Hodoș, Sibiu, 1912.

115. Paul Regnaud — *Comment naissent les mythes*, Paris, 1898.

116. P. Ispirescu — *Legende sau basmele românilor, adunate din gura poporului*... București, 1882 ; basmul „Porcul cel fermecat".

117. *** — *Cartea celor o mie și una de nopți.* Vol. XIV, p. 121—124. Ed. Minerva, București, 1976.

118. Viorica Mihai — „Puncte de vedere privind scrierea dacilor", în „Anale de istorie", nr. 1/1979, p. 95—129, București.

119. L. I. Ciomu — „Un vechi monument epigrafic slav la Turnu-Severin. O rugăciune-descîntec slavo-sîrbă din sec. 13—14", în „Rev. ist. rom.", VII, p. 210, 1938.

120. Ovidiu Papadima — *Literatura populară română.* Ed. pentru literatură, București, 1968.

121. Jean Marquès-Rivière — *Amuletes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales.* Payot, Paris, 1938.

122. Diodor din Sicilia — *Biblioteca istorică.* Ed. Sport-turism, București, 1981.

123. Lucian Blaga — *Despre gândirea magică.* București, 1941.

124. Vasile Bogrea — *Pagini istorico-filologice.* Ed. Dacia, Cluj, 1971.

125. Valer Butură — *Enciclopedie de etnobotanică românească* Ed. științifică și enciclopedică, București, 1979.

126. Eugenio Battisti — *Antirenașterea. Cu un apendice de manuscrise inedite.* Vol. I și II. Ed. Meridiane, București, 1982.

127. Ioana Ene — „Un document etnografic foarte rar. Tableta apotropaică din colecția muzeului județean Vîlcea", în „Buridava. Studii și materiale", nr. 4, p. 247—250. Rm. Vîlcea, 1982.

128. J. Tondriau, R. Villeneuve — *Dictionnaire du Diable et de la démonologie.* Marabout Université, Verviers, 1968.

129. Lazăr Șăineanu — *Basmele române...* Ed. Minerva, București, 1978.

130. Ștefan Ciobanu — *Istoria literaturii române vechi.* București, 1947.

131. Cav(aler) C(ostache) Stamati — *Povestea povestelor*, Iași, 1843.

132. Moses Gaster — „Ciubăr-Vodă mîncat de guzgani" în „Revista pentru istorie, arheologie ș filologie" II, p. 185—191, 1883.

133. A. D. Xenopol — *Istoria românilor din Dacia traiană.* Vol. II (ed. IV-a), Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1986.

134. Kurt Seligmann — *Le Miroir de la Magie. Histoire de la magie dans le monde occidental.* Paris, 1961.

135. „În unele versuri, pe care le-am citit — afirmă Pausanias — se spune că Boreas ar fi înzestrat pe Musaios cu darul zborului. După părerea mea, aceste versuri aparțin lui Onomacritos" *(Călătorie în Grecia*, I, 22, 7).

136. În legătură cu fumigațiile de plante narcotice și halucinogene, atestate la sciți (Herodot) și la traci (P. Mela, Solinus,

Pseudo-Plutarh), vezi Andrei Oişteanu, *Mătrăguna și alte plante psihotrope*, în „Rev. de ist. și teorie literară", nr. 3—4, 1988, p. 134—146.

137. Nu numai sunetele toacei sînt investite cu puteri meteorologice, dar și toaca însăși, ca obiect. În caz de secetă, pentru a declanşa ploaia, se fură toaca de la biserică şi se aruncă în fîntînă. rîu etc. (95, p. 255—256). De asemenea, se crede că sunetele clopotului pot să pornească ploaia (95, p. 254), sau să oprească furtuna și grindina (T. Papahagi, *Mic dicționar folkloric*, Bucureşti, 1979, p. 147 și 275). „Românii noştri — scria cu naivitate Gheorghe Şincai, în jurul anului 1800 — nu rău fac că trag clopotele înaintea vremilor celor grele pentru că, prin sunetul clopotelor, mai vîrtos de sînt mari clopotele, norii se risipesc precum ne-nvață esperiența" (177, p. 153). Sim. Fl. Marian (într-un text inedit) consemna obiceiuri și credințe interesante referitoare la „păzitorii de grindine" și la „credința poporului român că trăgîndu-se clopotele cînd vine o grindină mare, gheața sau peatra se-mprăștie și astfel hotarul e scutit de-o primejdie". „Pentru acest scop — continuă Marian — mai fiecare sat tocmește doi oameni, ca aceştia totdeauna să tragă clopotele cînd văd că se apropie o grindină de hotarul satului. Pentru aceasta capătă ei, toamna, de la fiecare gospodar o dirmelie (= baniță) de ciucălăi de păpușoi. Dacă însă vine o vreme grea, o grindină mare, și ei nu trag clopotele sînt pedepsiți cu închisoare și pedeapsă în bani" (Sim. Fl. Marian, *Satul, Studii etnografice*, ms. B.A.R., nr. 4076, f. 12). În aceeași epocă (sfîrșitul sec. al XIX-lea) este atestat obiceiul de a tocmi solomonari pentru a păzi holdele sătenilor (149, p. 153—154).

138. Pentru funcții asemănătoare (reglementarea regimului meteorologic), paparudele primesc daruri rituale asemănătoare(ouă, mălai, brînză, lapte, miere etc.). „Nu este vorba, cum s-ar deduce din scrutarea stadiului actual de evoluție al obiceiului, de simpla răsplătire a demersului magic prestat de grupul de actanți în beneficiul comunității și al gospodăriilor ce o compun, ci de un act ritual adînc înrădăcinat în credințe și practici străvechi de promovare a manei holdelor, a belșugului, a fecundităţii și fertilităţii" (cf. Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare româneşti. Tipologie și corpus de texte*, I, București, Ed. Minerva, 1988, p. 132—137).

139. Sim. Fl. Marian, *Datinele superstițiunile poporului român (Solomonariul, Formarea gheții, Intoarcerea ghetei, Contra-Solomonariul, Alte superstițiuni despre producerea ploii, Originea Solomonariului și a Farmazonului, Balaurul)*, în „Familia", an VI, nr. 13, 1870, p. 147—150 și p. 157—158.

140. Jean Coman, *Zalmoxis*, în „Zalmoxis", II, Paris, 1939, p. 106.

141. Jacques Lemoine, *Mythes d'origine, mythes d'identification* în „L'Homme", nr. 101, 1987, p. 58—85.

142. Yuan-ke, *Miturile Chinei antice*, Ed. şt. şi enciclopedică, 1987.

143. A. I. Odobescu, *Fumuri archeologice, scornite din lulele prehistorice*, în „Columna lui Traian", nr. 4, februarie 1873, p. 49—51; este un răspuns polemic la articolul lui Cezar Bolliac, *Archeologie, Usul fumatului din timpii prehistorici*, în „Trompeta Carpaţilor", nr. 1045, 1873.

144. Cezar Bolliac, *Archeologia*, în „Trompeta Carpaţilor", nr. 1054, 1873.

145. Mahomet, *Le Koran*, tom I, Paris, 1921.

146. *** — *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, partea a 2-a, Bucureşti, 1984.

147. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974.

148. „Conform multor tradiţii, — observa M. Eliade — putinţa de a zbura o aveau, în timpurile mitice, toţi oamenii; toţi puteau ajunge la cer, fie pe aripile unei păsări fabuloase, fie pe nori. Nu e necesar să repetăm toate detaliile simbolismului zborului [...] Vom adăuga doar că o credinţă universală, amplu atestată în Europa, acordă vrăjitorilor şi vrăjitoarelor capacitatea de a zbura prin aer" (cf. 1, p. 478 ş.u.).

149. T. Pamfile, *Văzduhul, după credinţele poporului român*, Bucureşti, 1916.

150. Ioan Petru Couliano, *Éros et Magie à la Renaissance, 1484*, Paris, Flammarion, 1984.

151. Imaginea încălecării unui demon meteorologic, Murga (o personificare a norilor de furtună), este atestată şi în folclorul copiilor, în descîntecele de alungat norii; vezi Andrei Oişteanu, *Murga — o fiinţă mitologică*, în „Vatra", nr. 9/1986 şi 10/1986 şi A. Oişteanu, *Reminiscenţe mitico-rituale în folclorul copiilor*, în „Folclor literar", vol. VII, Timişoara, 1988, p. 51—80.

152. Vezi, în acest sens, studiul lui I. P. Culianu şi C. Culianu, *Interferences between Iconography and Folklore in Roumania*, în „Visible Religion", Leiden, 1983, p. 40—57.

153. Indra — zeul vedic al fulgerului — este supranumit în texte *Meghavahana* = „Cel care călăreşte norii" (cf. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, New York, 1974, p. 326). Acelaşi supranume îl poartă şi divinităţile semite. Zeul asiro-babilonian al furtunii, Adad-Ramman, este numit „Călăreţul norilor de furtună" (cf. *Tăbliţele de argilă. Scrieri din Orientul antic*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1981, p. 115), zeul fenician al furtunii, Baal-Hadad, poartă epitetul

rkb'rpt = „Călărețul norilor" (cf. *Gîndirea feniciană în texte*, București, 1979, p. 211 și 324) și, similar, Iahve este numit *rokeb ba'rabot* = „Călărețul norilor" (cf. *Psalmi*, 65, 5).

154. Juvenal, *Satire*, X (ed. rom., București, Ed. Univers, 1986, p. 129) și Eschil, *Perșii* (ed. rom., București, Ed. Univers, 1982, p. 117).

155. „— Să te încolăcești (șarpe) în jurul pămîntului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (fragment de legendă cosmogonică românească, apud 85, p. 246). O credință populară similară este atestată și la sud de Dunăre: „ceea ce ține pămîntul încercuit ca să nu se hîrnească în apă, este un șarpe încolăcit în jurul său" (T. Pamfile, *Pămîntul*, București, 1924, p. 23). Pentru forma arhetipală, de *uroboros*, a șarpelui care înconjoară pămîntul, vezi frecventele imagini din baladele populare, de tipul: „Munte ocolit, / Șarpe-ncolăcit". Universală nu este numai credința în circularitatea apei (și a „duhului" ei) care înconjoară pămîntul, dar și reprezentarea apotropaică pe veșmîntul / scutul eroului. Okeanos — „noian care-ncinge pămîntul" — este reprezentat de Hefaistos pe circumferința scutului destinat lui Ahile (Homer, *Iliada*, 594—595). La Pherekydes din Syros, *Okeanos* apare în forma *Ogenos* (cf. accad. *Uginna* = cerc), a cărui imagine este brodată de Zeus pe mantia cerească (peplos) oferită Chtoniei (cf. 64, p. 82). În descîntecele românești „de dragoste", brîul care înconjoară talia de nouă ori, devine un balaur zburător: „Brîu de nouă coturi, / Fă-te șarpe cu nouă colțuri, / Cu nouă aripi zburătoare..." (167, p. 388).

156. Pentru mentalitatea mitică arhaică, balaurul nu este propriu-zis o *ființă* (neputînd fi deci nimicit), ci un *principiu* (al Haosului). Înfruntarea dintre principiul Ordinii și cel al Haosului nu s-a încheiat o dată cu cosmogeneza, ci continuă „zi de zi" *(cosmogeneza perpetuă)*, în orice situație în care Haosul încearcă să-și impună primatul, periclitînd ordinea cosmică. Astfel se explică de ce, după ce Bell-Marduk „ucide" și despică balaurul Tiamat, același zeu este implorat ca „în viitorul omenirii", „să învingă el pe Tiamat" (cf. *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, București, 1975, p. 50) Pentru mentalitatea egipteană arhaică, „cosmogonia este reluată în fiecare dimineață, cînd zeul solar îl «alungă» pe șarpele Apophis, fără a reuși totuși să-l nimicească; deoarece Haosul (=Tenebrele) reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil" (M. Eliade, *Istoria credințelor...*, vol. I, București, 1981, p. 95). În aceeași sferă de semnificații mito-simbolice poate fi inclusă și regenerarea capetelor tăiate ale balaurului, ca în basmele românești, sau transformarea lui, după „ucidere", în alte forme de manifestare stihială (musca columbacă, de exemplu), ca în balade. Uciderea balaurului de către zeu/erou trebuie privită ca fiind doar o formulare narativă „imperfectă".

o alegorie a „îmblînzirii", „înfrînării", „supunerii" lui; adică exact scopul și rezultatul acțiunii solomonarului.

157. Vasile Lica, *Observații asupra „nemuririi" getice*, în „Analele științifice ale Universității Al. I. Cuza", tom. XXII, S. III a, Iași, 1976, p. 125—130.

158. De-a lungul carierei sale militare, Galerius a primit nu numai titlul de *Carpicus Maximus*, dar și pe cele de *Sarmaticus Maximus, Gothicus Maximus* și *Persicus Maximus*. Acest din urmă titlu l-a căpătat în urma strălucitei sale campanii antipersane, din anul 297. În urma acestei victorii, Galerius a ordonat ridicarea unui *Arc de triumf* la Salonic (reședința sa). Pe basoreliefurile de marmură, păstrate pînă azi, este reprezentat în diferite ipostaze Ceasar-ul Galerius, înconjurat de ostași purtînd „stindarde dacice", în formă de balauri. Istoricii au ajuns la concluzia că este vorba de ostași daci, recrutați de Galerius, ostași care probabil **făceau parte din garda** sa personală (vezi Ion Barnea, *Stindardul dacilor pe Arcul de triumf al lui Galerius ?*, în „Magazin istoric", nr. 1, 1978, p. 11—15).

159. Pentru relația magico-erotică dintre femeie și șarpe (balaur), vezi M. Eliade *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974, p. 165—166. și R. Ferwerda, *Le serpent, le Noeud d'Hercule et le Caducée d'Hermes, Sur un passage orphique chez Athénagore*, în „Numen", vol. XX, Fasc. 2, Leiden, august 1973, p. 104—115. Vezi și 197, p. 85—87.

160. Vezi, printre altele, *Le group des trésors thraces du Nord des Balkans* (I), în „Dacia", N. S. XXVII, nr. 1—2/1983, p. 45—56 (mai ales p. 53) și *Un Art Thraco-Gète ?*, în „Dacia", N.S. XVIII, 1974, p. 273—281 (mai ales p. 275—276).

161. După alți cercetători, ar putea fi vorba de un personaj masculin: „un personaj imberb", „un preot" (vezi 162, p. 136 și pl. XXXVI).

162. Manfred Opperman, *Tracii, între Arcul Carpatic și Marea Egee*, București, Ed. Militară, 1988.

163. „Tot o divinitate feminină, care de data aceasta *călărește un cal de mare cu trup de șarpe* [...] apare și pe o altă plăcuță a tezaurului din Letnița" (162, p. 136).

164. S. Fl. Marian, *Mitologia daco-română. Bălaurii*, în „Albina Carpaților", nr. 2, Sibiu, 1878, p. 22—23.

165. Chiar și zeița greacă Artemis — omoloaga zeiței Bendis, cu care a fost adesea identificată — purta epitetul *Dictynna* (de la gr. *dictyon* = „plasă" de prins, de legat) (cf. Orfeu, *Imnuri*, XXXVI).

166. Torța nu este numai un atribut al zeiței Bendis, ci și al zeițelor cu care ea a fost identificată: Artemis, numită „zeița cu aprinse torțe" (Orfeu, *Imnuri*, XXXVI) și Hecate, cu epitetul *Phosphoros* = „purtătoarea luminii" (Euripide, *Elena*, 569; *Școlii la Teocrit*,

II, 12), Vezi și C. G. Jung și C. Kerényi, *Essais on a science of Mythology*, Princeton University Press, 1973, p. 110. ș.u.

167. Petru Caraman, *Magia populară ca sursă de inspirație pentru poezia cultă*, în vol. *Elogiu folclorului românesc*, București, 1969, p. 376 ș.u.

168. Prezența vocabulei *șolomonariu* în „Lexiconul de la Buda" este simptomatică nu numai pentru epoca, dar și pentru zona probabilă în care s-a născut acest termen. B. P.Hasdeu a definit „Lexiconul Budan" ca fiind „cel mai bun interpret al dialectului român din Transilvania" (cf. *Istoria critică a românilor*, Ed. Minerva, 1984 p. 580) și ca fiind „cea mai bună fîntînă pentru cunoașterea idiotismelor române de peste Carpați" (cf. *Studii de lingvistică și filologie*, Ed. Minerva, București, 1988, vol. II, p. 251).

169. În acest caz, pare a fi vorba de un fenomen de inversare a direcției împrumutului. Cel care putea, rostind „cuvinte magice", să „înghețe apa din lacuri", „să facă să cadă grindina" etc., era solomonarul și nu Solomon. Dar pentru că era greu de admis că „ucenicul" putea să facă lucruri pe care „maestrul" său nu le putea face, i s-au atribuit regelui biblic calitățile solomonarului.

170. În articolul său din 1870, Sim. Fl. Marian (139) trece în revistă credințe populare românești referitoare la solomonari, fără să indice însă zonele de unde acestea au fost culese. Abia în articolul din 1878 avem o atestare clară a termenului în provincii românești din afara Ardealului : „Aceste ființe închipuite în Bucovina și Moldova se numesc «solomonari». În Ardeal și celelalte provincii române de sub sceptrul austro-ungar, se numesc «șolomonari»..." (20, p. 54). În privința lui Ion G. Sbiera, vezi legenda *Balaurul și strigoiul*, din *Povești poporale românești*, Cernăuți, 1886, p. 310—312. Două mențiuni trebuie făcute în acest ultim caz : în primul rînd, textele publicate de folclorist în 1886 au fost culese prin 1855—1856 ; în al doilea rînd, cu toate că personajul din legenda citată este un tipic solomonar, el nu este numit ca atare, ci strigoi.

171. Florian Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Ed. Facla, Timișoara, 1986.

172. Iată, în acest sens, doar două mărturii din perioada de care ne ocupăm. În 1659, impresionat de expresivitatea excepțională a reprezentării *Judecății de Apoi* (și a diavolului) de pe biserica *Trei Ierarhi*, din Iași, călătorul Evlia Celebi a cerut lămuriri clericului român care-l însoțea. „Jur, aga, — i-a răspuns acesta — că poporul nostru este neștiutor cînd îi ținem predici de pe amvoanele noastre și-l sfătuim, el nu înțelege cuvintele noastre. Noi nu-l putem face să înțeleagă vorbele noastre printr-un limbaj simbolic, cum pot face șeicii voștri. De aceea noi punem să se facă chipurile tuturor

acestora și, cînd predicăm, îi arătăm : «raiul este așa, iadul este așa, purgatoriul este așa, rebelii sînt așa»" (cf. *Călători străini despre țările române*, București, 1976, vol. VI, p. 480—481). În 1713, călătorind prin Moldova, Erasmus Heinrich von Weismantel scria: „Desprea cuvîntul domnului și despre Biblie [oamenii de rînd — n.n.] nu au nici o cunoștință, iar puținii lor preoți au foarte puține cunoștințe...". De aceea ei folosesc icoanele „în locul cărților sfinte" (cf. *Idem*, vol. VIII, 1983, p. 352—353).

173. Pentru relația dintre *zîne* (Diana) și *călușari* și pentru felul cum aceștia din urmă imită zborul prin văzduh al zînelor, vezi **111**, p. 237 ș.u.

174. Hervé Fillipetti & Janine Trotereau, *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Ed. Berger Levrault, Paris, 1978.

175. Vezi și studiul lui C. Stoicesco, *La magie dans l'ancien droit roumain*, în *Mélanges de droit roumain dédiés à Georges Cornil*, Gand/Paris, 1926, p. 457—495.

176. Iată doar cîteva exemple de folosire a acestor cuvinte în secolul al XIX-lea : poetul moldovean Costache Stamati (*Povestea povestelor*, Iași, 1843, p. 68) folosea cuvintele *solomonii* (vrăji) și *Solomonia* (carte de vrăji) ; Anton Pann vorbește de „un covor magic sau descîntat și vrăjit" care „este cu solomonie" (*O șezătoare la țară*, 1851) ; pentru Ion Creangă, cerbul este *solomonit* (= vrăjit) (*Povestea lui Harap Alb*, 1877) ; într-un basm cules de Ion Pop Reteganul, *Cei trei prieteni* (*Povești ardelenești*, 1888), unul dintre protagoniști este „șolomonar, care făcea călindare, adecă hastronom". A. T. Laurian și I. C. Massim în *Glosar...* (1873—1877), s-au oprit doar la astfel de sensuri ale termenului, neamintind nimic despre valențele meteorologice ale solomonarului.

177. Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, București, Ed. științifică, 1964.

178. „Grăunțele de grîndină", cum se exprimă „ardelenește" Gh. Șincai, în jurul anului 1800 (vezi **177**, p. 153).

179. Aceleași imagini, aproape calchiate, regăsim într-o legendă a Sf. Petru. Acesta își caută „Cartea vieții", aflată într-o „chilie de piatră de la Izvorul Iordanului" (*centrum mundi*). „Înăuntru era o masă săpată în stană și un covor frumos peste dînsa, iar pe covor sta cartea zilelor lui Petrea. În cartea asta a vieții se află, cică, scris tot ce are să pătimească omul în lumea lui Dumnezeu, de cînd se naște și pînă cînd moare" (**46**, p. 121).

180. Valentin Al. Georgescu, *La legende populaire du „Contrat d'Adam" et ses implications juridiques*, în „Ethnologica", București, nr. 1, 1979, p. 7—12.

181. Prin „matematici", Veniamin a numit probabil pe vrăjitorii ghicitori, care „spun norocul și ursita" (51, II, p. 433). Giordano Bruno, în cartea sa *De Magia* (III), tipologizînd practicile magice, numește și *magia mathematica*, pe care o consideră ca fiind o subclasă a *divinatio* (cf. 150, p. 212).

182. Pentru această ipoteză, vezi A. Oișteanu, *Reminiscențe mitico-rituale în folclorul copiilor*, în „Folclor literar", vol. VII, Timișoara, 1988.

183. Pentru *Liber Naturae* în tradiția medievală, vezi E. R. Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, București, 1970, p. 637 ș.u.

184. Scrierea textului descîntecului de către descîntătoare, în vederea memorării sau transmiterii lui, este considerată de etnologi ca fiind o formă maximă de degradare a fenomenului descîntatului; procedeul e atestat mai ales în ultimii ani: „Unele din descîntătoarele de astăzi nici nu se mai feresc să nu li se «fure» descîntecul, ci îl spun tare ca să-l învețe și alții, sau chiar îl scriu pe hîrtie" (185, p. 144).

185. Gh. Pavelescu, *Cercetări de etno-medicină în zona Sebeșului*, în „Anuarul de folclor", vol. V—VII, Cluj Napoca, 1987, p. 133—156.

186. Sînt înfierați, de exemplu, *strejuitorii*, adică cei ce „fac baiere, legîndu-le cu mătase, scriind într-însele *chemări de draci*" (52, p. 168).

187. Cu un alt prilej, am inclus aceste practici în rîndul manifestărilor tradiționale de *poezie vizuală*; vezi A. Oișteanu, *Poezia vizuală românească. Repere cronologice*, în „R.I.T.L.", nr. 3—4/1987, p. 148—156 și nr. 1—2/1988, p. 196—203.

188. Pentru încercări de (re)valorizare semantică a termenului *carte*, vezi Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, Ed. Cartea Românească, București, 1988, p. 30 ș.u.; Adrian Marino, *Hermeneutica ideii de literatură*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 125. ș.u.

189. Talismane cu puteri meteorologice (un disc de aur, încrustat cu litere și semne magice) sînt atestate și în tradiția greco-orientală. Un astfel de talisman, *Iynx*, era folosit pentru provocarea ploii încă de Proclus — unul dintre ultimii neoplatonicieni greci. Vezi 150, p. 196 și 167, p. 386.

190. Într-o versiune românească (jumătatea secolului al XVII-lea) a legendei apocrife *Cuvînt pentru lemnul crucii*, se spune: „Cînd vru Solomon să facă casă lui Dumnezău, Svîntul Sion, slobozi Dumnezău lui Solomon *un inel din ceri* și cu dîns sorociia dracii și toți asculta

de dînsul", cf. I. C. Chițimia, Stela Toma (coordonatori), *Crestomație de literatură română veche*, vol. I, Ed. Dacia, 1984, p. 205.

191. Paul Perdrizet, *Negotium Perambulans in Tenebris. Etudes de Démonologie Gréco-Orientale*, Strassbourg, 1922.

192. Sabina Ispas, *Raporturi între literatură apocrifă, cărți populare și folclor. Ciclul solomonian în literatura română*; mulțumim cercetătoarei pentru bunăvoința de a ne fi pus la dispoziție această lucrare inedită.

193. Ion. G. Sbiera, *Povești poporale românești*, Cernăuți, 1886.

194. Vezi și C. Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, 1987, p. 135 ș.u. (cap. *Minte și smintire*).

195. Un astfel de inel-talisman (folosit de „cel ce va vrea să aibă slugă pe diavol") este descris într-un manuscris românesc din 1825 ; cf. „Șezătoarea", vol. XXIV, an XXXVI, nr. 5—7, 1928, p. 70—71.

196. Omoloagă a zeiței Ceres, Demeter posedă și ea un car aerian tras de balauri pe care îl dăruiește discipolului său Triptolemos, pentru ca acesta să-i învețe pe oameni agricultura. Anthcias folosește acest vehicul pentru a-și însămînța ogorul (cf. Pausanias, *Călătorie în Grecia*, VII, 18, 2).

197. Robert Graves & Raphael Patai, *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, Anchor Books, New York, 1989.

V. LABIRINTUL — ORDINE ȘI HAOS

1. ORDINE ŞI HAOS

Nu este cazul să teoretizăm pe marginea multiplelor sensuri și valenţe pe care le presupune un simbol major; subiectul este mult prea vast pentru a fi abordat aici în toată complexitatea sa. Vom spune doar că, în funcţie de perspectiva din care este interpretat un astfel de simbol — în funcție de grila care i se aplică în vederea decodificării — alte semnificaţii se dezvăluie, alte faţete se luminează. Un astfel de „simbol poliedric" este, fără discuţie, *Labirintul*, care corespunde, mai degrabă, unei întregi constelații de arhetipuri, decît unui arhetip anume.

Rîndurile/gîndurile de faţă ne-au fost sugerate de o aserţiune am spune provocatoare: „Labirint înseamnă Ordine" (1). Cu această afirmaţie se deschide un număr al remarcabilei reviste internaţionale de arhitectură, „Daidalos", număr dedicat în întregime patronului său onomastic și, bineînțeles, Labirintului. Nu știm dacă Norbert Miller — cel căruia îi aparține aserţiunea — a aruncat astfel mănușa, sau doar i-a căzut din mînă; ceea ce știm este că o astfel de afirmație apodictică este în măsură să devină un oportun prilej pentru o polemică. Sîntem tentaţi să parafrazăm în răspăr: „Labirint înseamnă Haos".

Sigur că, din perspectivă pur filozofică, intervenția noastră riscă să fie inoperantă, o dată ce, din aceeași perspectivă, Haosul poate fi privit ca „un fel de Ordine". O *Ordine paradoxală* — în măsura în care este guvernată de o singură lege, cea a lipsei de legi; o *Ordine superioară* — în măsura în care este inaccesibilă; o *Ordine superioară* — în măsura în care este o stare a lipsei de constrîngeri, o stare a libertăţii totale. Dimpotrivă, din perspectiva mentalităţii mitice, cele două no-

țiuni — *Chaos* și *Kosmos* (cu sensul atribuit de Pitagora: „Univers ordonat") — sînt antonime, iar cele două stări pe care le desemnează — antinomie. Cele două noțiuni/stări sînt complementare, tangente chiar; fiecare conține germenele celeilalte, sînt reversibile deci, dar inconfundabile și ireconciliabile, aflîndu-se într-un raport de proporționalitate inversă.

Dar să reamintim, foarte pe scurt, principalele date ale mitului. Conform tradiției, labirintul a fost conceput și clădit în Creta de celebrul artifex Dedal (expulzat din Atena), la cererea nu mai puțin celebrului Minos, rege al Cretei — stat, pe atunci (jumătatea mileniului II î.e.n.), în plină înflorire. Menirea labirintului era de a adăposti/ascunde/închide Minotaurul — rodul unei împerecheri aberante dintre Pasiphae (soția regelui cretan) și un taur trimis din ape de zeul Poseidon. Acest fiu adulterin — monstru compozit, tauro-antropomorf — se hrănea cu tributul viu (șapte băieți și șapte fete), pe care cetatea Atena era obligată să-l ofere periodic. Un bio-tribut tragic, umilitor și de bună seamă inacceptabil, o dată ce Egeu — regele Atenei — a consimțit să includă pe propriul său fiu, Tezeu, printre cei care urmau să fie sacrificați Minotaurului, cu scopul de a încerca răpunerea monstrului. Desigur, regele atenian a riscat enorm, dar nu orbește. Tezeu era un erou — os de zeu (legenda spune că tatăl său era chiar Poseidon) — care probase deja, la vîrsta de șaisprezece ani, curajul, iscusința și forța ieșite din comun răpunînd tîlharii giganți Sinis, Sciron, Cercion și Procrust (impropriu încetățenit Procust) și, mai ales, prinzînd de viu, legînd și apoi sacrificînd Taurul de la Maraton; această ultimă ispravă anunțînd viitoarea lui înfruntare cu Minotaurul. Acesta din urmă era considerat ca fiind invulnerabil, dar formula este clasică în mitologia universală și tot clasic este faptul că, de fiecare dată, mentalitatea mitică a impus și imaginația a găsit un remediu la ceea ce, prin definiție, părea a fi imposibil. Această situație paradoxală în care omul imaginează creaturi terifiante și invulnerabile, pentru a putea apoi inventa eroi — oameni ca și el — în măsură să le răpună, are menirea de a comuta centrul de greutate al mitului de pe ființa fabuloasă pe erou (2, p. 140).

Înfruntarea dintre două entități invincibile este o reminiscență degradată prin vulgarizare/literaturizare a primei înfruntări — din momentul zero al istoriei mitice a Universului — dintre principiul Ordinii (Zeul demiurg) și cel al Haosului (Monstrul primordial). Răpunerea/îmblînzirea monstru-

lui de către demiurg este, hermeneutic vorbind, un act de ordonare a Haosului și, ca atare, de cosmogeneză. Haosul ordonat devine Cosmos.

Tezeu are însă de înfruntat doi monștri : Minotaurul și Labirintul, care nu sînt altceva decît două reprezentări simbolice ale Haosului. Acțiunea stihială, exclusiv malefică a Minotaurului, precum și structura sa hibridă — jumătate om, jumătate taur — ni-l definesc ca pe un tipic simbol al Haosului. Astfel de ființe compozite — în care speciile se contopesc, spulberînd toate legile biologicului — populează și simbolizează Haosul precosmogonic. Iată-l descris în *Cosmogonia* redactată de Berosos (secolul III î.e.n.) — preot caldeean al zeului Bel-Marduk — care rezumă mitul babilonian al facerii lumii, la rîndul său o prelucrare a străvechiului mit cosmogonic sumerian : «A fost un timp, [...] în care „Totul" era întuneric și apă ; atunci au luat ființă viețuitoare diferite și de o conformație ciudată. Căci atunci ar fi luat naștere oamenii cu două aripi, unii chiar cu patru aripi și cu fața dublă ; de asemenea, unii care aveau un trup și două capete, unul bărbătesc și altul femeiesc. Alții aveau două sexe, masculin și feminin. O altă parte din oameni... aveau picioare de cal, în spate fiind cum sînt caii, iar în față avînd chip de om, așadar de forma hipocentaurilor. Tot atunci ar fi luat naștere și *taurii cu cap de om,* precum și cîinii cu patru trupuri, la spate cu cozi de pește. Ar mai fi fost cai cu capul de cîine și de om» (3, p. 52). O turmă de astfel de monștri hibrizi (dragon zburător, omul-scorpion, centaurul, demon cu chip de leu etc.) sînt creați de Tiamat — Haosul primordial — în mitul asiro-babilonian (mileniul II î.e.n.) al creației lumii *(Enuma Elis* I, 132—142, cf. 3, p. 20).

Dar dacă „taurii cu cap de om" și celelalte ființe abominabile sînt firești într-o lume precosmogonică, în schimb Minotaurul cretan — germene al Haosului, apărut din senin în mijlocul unui Univers ordonat — este o aberație care nu poate exista în sînul lumii cosmicizate, fără s-o contamineze, fără s-o disturbe, fără să-i pericliteze însăși legea (ordinea) care o guvernează. El trebuie ori să fie *răpus* (soluția lui Tezeu), ori să fie *izolat* (soluția lui Dedal), într-o enclavă haotică, într-un spațiu-carantină, în care să se reconstituie, la scară mică, prncipalele date ale lumii precosmogonice (întuneric, liniște, absența oricăror legi etc.). Prin găsirea acestei a doua soluții și prin punerea ei în aplicare, Dedal și-a dat adevărata măsură a geniului său. El a trebuit să joace, de

data aceasta, nu rolul unui demiurg cosmogon sau antropogon (cu alt prilej el a creat antropoizi artificiali), ci pe acela al unui demiurg cu semnul minus *(haogon)*, creînd un (micro) haos — labirintul — din materia şi în sînul cosmosului. Labiritul este, în acelaşi timp, cea mai perfectă graniță (chiar dacă nepăzită) între cele două lumi; totala lipsă de comunicare, între exterior și interior, este o garanţie sigură că nici una dintre lumi n-o va putea infesta pe cealaltă cu morbul său (al ordinii, respectiv, al dezordinii).

Minotaurul şi Labirintul sînt deci două ipostaze formal diferite, dar complementare, ale Haosului. Labirintul — sistem fără lege, sau fără posibilitatea de a i-o descifra — este un tărîm al dezordinii, al întunericului deplin, al traseelor sinuoase și obstaculate, al răspîntiilor imprevizibile, în care orbecăi și rătăcești paralizat de frica monstrului a cărui răsuflare o auzi, cînd departe, cînd foarte aproape. Și chiar dacă, printr-un miracol, vei reuși să răpui fiara, ești osîndit să rămîi pe veci în măruntaiele Labirintului, devorat de acest „monstru arhitectonic", prin al cărui bot ai avut îndrăzneala să accezi (20). „Adevărata fiară nu e atît Minotaurul, cît Labirintul însuși..." (4). Și pentru că în fața lui Tezeu stau doi monştri, la fel de nemiloși și la fel de invulnerabili, el va avea nevoie de două arme, la fel de redutabile: securea și ghemul. Parcurgerea dus-întors a meandrelor Labirintului (cu ajutorul ghemului) și răpunerea Minotaurului (cu ajutorul securii), sînt acţiuni sinonime, din punct de vedere simbolic, cu aceea de cosmicizare a Haosului. Labiritul (respectiv monstrul care-l locuieşte şi-l reprezintă) este un Univers dezordonat (un microhaos) care, prin gestul de natură cosmogonică al eroului demiurg, devine un Univers ordonat (un microcosmos). Astfel, „insula de Haos" este cosmicizată și reintegrată în Cosmos.

Într-o legendă cosmogonică bucovineană regăsim unele dintre conceptele și motivele mitice în discuţie: „Cum șarpele [creat de Nefărtat — n.n.], iscodea și urzea mereu împotriva Fărtatului, atunci Fărtatu l-a prins de coadă, l-a învîrtit de două trei ori cum învîrți un bici și l-a azvîrlit în hău. Și a zis: — Să te încolăcești în jurul pămîntului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (5, p. 245). Șarpele primordial este învins de zeul demiurg şi expulzat din zona cosmicizată. Trupul monstrului este aşezat într-o formă de spirală centrifugă (un labirint, de fapt), în vederea delimitării celor două lumi, în vederea protejării Cosmosului de Haos.

Cele două „semne“ majore (monstrul și labirintul), nu mai sînt aici net delimitate, ci comasate într-unul singur: șarpele primordial este concomitent monstrul și labirintul; indiciu că cele două „semne“ sînt numai formal diferite, dar esențial analoage. „Centrul spiralei — comentează Romulus Vulcănescu legenda românească — a devenit centrul potențial al cosmosului, al delimitării dezordinii de ordine, al mișcării progresive a lumii spre periferia haosului, care simbolizează mitic puterea creatoare a cosmocratului principal, Fărtatul, și a extinderii treptate a puterii lui în Haos. Așa se face că spirala strînsă în jurul centrului ei a dat mai apoi naștere *ideii de labirint,* schemei labirintului ca diagramă a cerului și astrelor.“ (5, p. 246).

Într-adevăr, labirintul — motiv mito-simbolic polivalent — a fost interpretat și ca „o reprezentare a universului înstelat“ (6, I, p. 41), sau ca o „diagramă a cerului, imagine a mișcării aparente a corpurilor astrale...“ (5, p. 409). Pe teritoriul românesc, această interpretare mitico-simbolică transpare, atît din felul astral în care sînt reprezentate unele labirinturi (vezi cele de pe pereții ansamblului de biserici rupestre de la Basarabi — secolele VII—IX e.n.) (101), cît și din felul cum este denumită în popor *Calea Lactee* și motivul decorativ care o întruchipează (102): „Calea întortocheată“, „Drumul încîlcit“, „Drumul nesfîrșit“ etc. (5, p. 403, 410). Revenind la legenda labirintului, să nu uităm că, în mitologia greacă, adevăratul nume al Minotaurului era *Asterios*: „Și ea (Pasiphae) dădu naștere lui Asterios, care fu numit Minotaur“ (Apollodor, *Bibliothehca,* III, I, 4; 4), sau „(Tezeu) s-a întors din Creta, unde ieșise biruitor asupra fiului lui Minos, Asterion“ (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, II, 31, 1). Pe de altă parte, conform tradiției, Ariadna (sau doar coroana ei) ar fi fost ridicată la cer, devenind constelația Aridela („care se vede de departe“). Căzînd în capcana acestor date și a altora similare, Lucian de Samosata a dat mitului o interpretare pseudo-raționalistă (improprie, de altfel, ironicului sofist grec). Într-o lucrare atribuită lui *(Despre astrologie),* autorul credea că Dedal, inițiind-o pe Pasiphae (soția lui Minos) în tainele astrologiei, a făcut-o să se îndrăgostească de această știință și chiar de „Taurul celest, care strălucește printre stele“ (constelația *Taurului),* cu care s-ar fi împreunat, dînd naștere lui Asterios-Minotaur (61, II, p. 168).

Valenţele simbolice ale ghemului sînt multiple şi complexe ; ceea ce ne interesează acum este valoarea sa simbolică în cazul particular al labirintului. Să observăm, pentru început, analogia dintre ghem şi labirint, în condiţiile în care, pe de o parte, ghemul nu este altceva decît o complicată spirală spaţială (un sferoid de înfăşurare) şi, pe de altă parte, „toate labirinturile care au un singur centru pot fi reduse teoretic la o spirală" (6, I, p. 61). Mircea Eliade a observat faptul că labrintul însuşi este un „nod" care trebuie „dezlegat" (7, p. 153), iar Marcel Brion (8) a adus argumente privind înrudirea emblematică şi strînsa relaţie conceptuală dintre labirint, pe de o parte, şi nod, împletitură, ghem (spirală), pe de altă parte (cf. 6, II, p. 12—14). Să notăm şi faptul că, printre obiectele de cult din inventarul sanctuarelor de la Cnossos (Creta), s-au descoperit „noduri sacre din fildeş şi faianţă, simbolizînd legături magice" (56, p. 415).

Putem conchide, deci, că ghemul este o paradigmă a labirintului, în aceeaşi măsură în care ultimul este o paradigmă a primului, pentru ca atît unul, cît şi celălalt să nu fie decît simbolice reprezentări ale Haosului. Vom realiza acest lucru mai bine, făcînd un efort de imaginaţie, încercînd să ne închipuim parcurgerea în ambele sensuri a firului unui ghem. Călătorul imaginar, care s-ar aventura într-o astfel de expediţie fantastică în măruntaiele ghemului, ar fi confruntat cu acelaşi şir de dificultăţi insurmontabile, ca şi victimele „devorate" de Labirintul din Cnossos : acelaşi deplin întuneric, aceeaşi spaimă a drumurilor necunoscute, aceeaşi dezorientare provocată de lipsa totală de repere, aceleaşi irezolvabile dileme în faţa nenumăratelor răspîntii, aceeaşi extenuantă rătăcire, acelaşi sentiment al monotoniei datorat recluziunii prelungite, aceleaşi accese inhibante de claustrofobie, aceeaşi paralizantă spaimă de singurătate şi, în final, aceeaşi pierdere a speranţei şi aceeaşi resemnare cu ideea imposibilităţii de a mai ieşi la lumină.

Dar, spre deosebire de labirintul arhitectonic, ghemul este un „labirint" care se poate desfăşura ; de aici şi pînă la folosirea lui ca „armă" împotriva labirintului cretan nu este decît un singur pas. Prin desfăşurare, firul marchează drumul corect, dintr-o infinitate de drumuri posibile. Firul (ghemul desfăşurat) devine astfel *Logosul* şi *Legea* instaurate într-un

tărîm ilogic și ilegic. Or, un sistem haotic căruia i se impune *Legea*, devine *Kosmos* (Univers ordonat).

O altă alegorie cu bogate semnificații — cea a țesutului — pare să fie cuprinsă în demersul lui Tezeu. Privit de sus, labirintul cu firul desfășurat pe parcursurile sale se aseamănă cu „o ciudată pînză de păianjen" (8, p. 197). În textele vedice și post-vedice, Zeul suprem este frecvent numit „țesătorul" cosmic și asociat alegoric cu păianjenul care țese lumea din propriul său fir (83, p. 215—218). M. Eliade consideră că apelul speculațiilor arhaice indiene la noțiuni de tipul „fir, păianjen, tramă, țesătură", este cel mai adecvat pentru a exprima ideea că Universul este „o *unitate* bine îmbinată și articulată". «Pînza de păianjen exprimă într-un mod strălucit posibilitatea de a „unifica" spațiul, plecînd dintr-un Centru, legînd între ele cele patru puncte cardinale» (83, p. 218). În unele legende cosmogonice românești, păianjenul își țese pînza simultan cu „urzirea" lumii de către Dumnezeu (53, p. 396). De regulă, Cosmosul este văzut ca o enormă țesătură sau ca un veșmînt al Cosmocratorului (98). Este simptomatic, de exemplu, testul la care îl supun zeii pe Bel-Marduk, pentru a verifica virtuțile cosmogonice ale acestuia ; el trebuie, prin rostirea *Logos*-ului, să facă să dispară și apoi să reapară un veșmînt. Marduk — zeul care va lega în plasă pe dragonul Tiamat (Haosul), pentru a clădi Cosmosul din trupul lui — trebuie să-și demonstreze întîi puterile asupra „țesăturii" : «El porunci din gură și veșmîntul a fost nimicit. / El porunci a doua oară și veșmîntul a fost refăcut. / Cînd zeii, părinții lui, văzură puterea cuvîntului său, / Plini de bucurie l-au omagiat : „Marduk e rege (al zeilor)". / Îi dăruiră un sceptru, un tron și un veșmînt regal» *(Enuma Eliș,* IV, 25—29 ; cf. 3, p. 32).

Pentru unii filozofi greci, în speță pentru Democrit și Leucippos (secolul V î.e.n.), „de jur împrejurul Universului" este întinsă „ca o tunică *(chitona),* o membrană *(himen)* țesută din atomi" (19, p. 388 și Diog. Laert. IX, 32). Dar deja înaintea acestora, la Pherekydes din Syros (secolele VII — VI î.e.n.), Zeus „face o mantie *(peplos)* mare și frumoasă și brodează pe ea imaginea Gaiei (= Pămîntul) și a lui Ogenos (= Oceanul) și lăcașurile lui Ogenos" (9, p. 82). Așa cum corect a observat H. Diels, această din urmă imagine are un vădit caracter cosmogonic (10, p. 82—83). *Ogenos,* brodat pe mantia cosmică țesută de Zeus, este *Okeanos* — apa care se credea că înconjură lumea ca un brîu (cf. akkadianul *Uginna*

= cerc). Pentru veşmîntul zeului *(peplum)*, „imitînd stelele şi bolta cerească" şi pentru reprezentarea mării ca „un brîu care-i încinge pieptul", vezi şi Macrobius, *Saturnalia*, I, XVIII, 22.

Şi în colindele româneşti, „marea rotocoală" apare „scrisă" (brodată) pe veşmîntul eroului : „Nu se teme de nimic / Că veşmîntu-i zugrăvit / Scrisă-i marea tulbure / Scrisă-i marea rotocoală, / Cam cu nouă vădurele" (13, p. 94).

Această îmbrăcăminte care consacră, învesteşte şi protejează pe erou nu este decît o ipostază a veşmîntului cosmic — „lung pînă-n pămînt" sau „lungu-i lat prejur pămînt" — purtat de Cosmocrator : „Frumos mi-e Domnu-mpodobit : / Cu veşmînt cam mohorît (= roşu închis) / Lung, mi-e lung, pînă-n pămînt ; / Larg, îi larg, prejur pămînt. / Jur-prejurul poalelor, / Joacă stele mărunţele, / Mai presus şi mai mărele... / (În) spate-i luna cu lumina, / (În) piept, soarele cu căldura" (90, p. 9 ; 14, p. 9).

Dar imaginea cea mai apropiată de cea în discuţie o găsim în legendele cosmogonice româneşti, unde Dumnezeu şi ajutorul său ariciul (el însuşi un „ghem ţepos" sau „un ghemotoc" de animal — 15), „urzesc" lumea cu ajutorul unui ghem de aţă : „Dumnezeu urzea (lumea) pe după araci. Ariciul, care ajuta la urzit, ferindu-se de un araci, a scăpat ghemul mare ; din această cauză pămîntul nu a ieşit neted, ci accidentat" (11, p. 78). Pentru mentalitatea populară, urzirea lumii de către Demiurg nu este o simplă figură de stil ; el „ţese" lumea cu „două ghemuri, unul de urzeală şi altul de bătătură" (12, p. 112).

Asocierea cosmogenezei cu actul ţesutului îşi are explicaţia în calitatea demiurgică a ţeserii (99). Ghemul de aţă *(massa confusa)* este o *prima materia* în mîna demiurgului, care o transformă — printr-o acţiune ritmată şi repetitivă (rînd după rînd) — într-o materie perfect *orînduită*, cartezian *ordonată* (lat. *ordo* = rînd, şir). Mînuirea inabilă a ghemului — ca în legendele româneşti — este o abatere de la normă, avînd ca rezultat o Lume accidentată, deci „imperfectă". Cele două acţiuni demiurgice — ordonarea şi, respectiv, „urzirea" Lumii — nu se înrudesc doar din perspectivă simbolică, ci şi din perspectivă etimologică : lat. *ordior* = a urzi o ţesătură, lat. *ordino* = a ordona, orîndui, organiza.

Dacă privim Labirintul — aşa cum am făcut-o deja — ca pe o „insulă de Haos" în mijlocul Cosmosului, atunci acţiunea lui Tezeu de a depăna ghemul pe traseele întortocheate

ale Labirintului poate fi privită ca o încercare de a „țese“ ruptura („gaura neagră“) din „pînza Lumii“, cu alte cuvinte de a reinstaura ordinea într-un microspațiu haotic. Rolul de călăuză al „firului Ariadnei“ nu dispare, ci se resemnifică; doar într-un spațiu re-ordonat eroul va fi în măsură să-și găsească reperele care să-i călăuzească întoarcerea.

3. DEDAL ȘI ARIADNA

Potrivit unor mitografi antici și unor exegeți contemporani (124, p. 169—170), nu Ariadna, ci Dedal (la rugămintea și prin intermediul acesteia) i-a dat lui Tezeu ghemul și soluția folosirii lui. Scenariul este aparent logic; pare firesc ca cel care cunoaște taina labirintului și, implicit, felul în care putea fi ea dezlegată, să fie chiar cel care l-a conceput și creat. Pe de altă parte, relația Dedal-fir-Labirint este încă o dată subliniată în episodul final al legendei. Mîniat că l-a ajutat pe Tezeu, regele Minos îl închide în Labirint pe Dedal. împreună cu fiul său Icar. Arhitectul legendar devine astfel „constructorul propriei sale închisori“ — observă Paul Diel paradoxul (16, p. 47). S-ar părea că, fără ghem, nici chiar Dedal nu poate ieși. Arhitect, sculptor și inginer iscusit — tradiția îi pune în seamă inventarea securii duble, echerului, nivelei cu bulă de aer, burghiului, velei de corabie precum și construirea primilor antropoizi artificiali — Dedal (gr. *daidalos* =meșter iscusit) este și inventatorul legendar al primului sistem artificial de zbor, conceput după cel natural al păsărilor (asemenea „ornitopterelor“ concepute de Leonardo da Vinci, peste circa trei milenii — 17). După cum se știe, Dedal va reuși să parcurgă în zbor drumul dintre Creta și Sicilia, dar fiul său — extaziat de mirajul zborului — se va apropia prea mult de soare și — topindu-se ceara care lega între ele penele aripilor — se va îneca în apele care-i vor purta numele (Marea Icarică). Să punem în paranteză faptul că Meșterul Manole — un alt celebru arhitect legendar — pus într-o situație similară va apela, împreună cu ortacii săi, la o soluție similară („Meșterii gîndeau / Și ei își făceau / Aripi zburătoare / Din șindrili ușoare / Apoi le-ntindeau / Și-n văzduh săreau“), și va avea parte de același sfîrșit ca cel al lui Icar („Dar pe loc cădeau / Și unde picau / Trupu-și despicau“).

Interesant, semnificativ și, într-un fel, paradoxal este faptul că nu cel care a inventat și folosit cu succes sistemul de zbor, nu Dedal — tehnocratul genial (cu minte) și pilotul precaut (cuminte) — a devenit paradigma omului care zboară, ci Icar — cel a cărui încercare a eșuat în mod lamentabil, cel care a plătit cu viața candoarea și îndrăzneala de a visa mai mult decît i se cuvenea. Preferința oamenilor pentru Icar este un indiciu că virtuțile sale — chiar dacă păgubitoare (motiv pentru care sînt adesea luate drept vicii) — aparțin structurii psihice profunde a omului, care s-a recunoscut mai degrabă în persoana lui Icar, decît în cea a lui Dedal.

Ajuns în Sicilia, Dedal a fost primit cu mari onoruri și ascuns de regele Cocalos. Mînat de răzbunare, Minos îl urmează pe Dedal în Sicilia și, pentru a-l găsi, imaginează un tertip ingenios. Știind că numai Dedal cunoaște taina labirintului, regele cretan merge din cetate în cetate, promițînd o avere celui care va reuși să treacă un fir prin labirintul unei cochilii. Dedal este singurul care reușește să treacă proba, găurind cochilia și introducînd o furnică de care legase un fir subțire ; apoi îi prezentă obiectul regelui Cocalos, iar acesta lui Minos, care a știut astfel că l-a găsit pe cel pe care îl căuta.

În această legendă totul este, fizic, redus la scară și, simbolic, reprodus la scară. Cochilia melcului și, respectiv, labirintul cretan sînt două „semne“ care se definesc reciproc : pentru poetul Theodorides cochilia era „labirintul mării“, iar pentru filologul Hesychius labirintul este „un loc în formă de scoică“. Nu numai cochilia este un microlabirint, dar și ființa care o locuiește (luîndu-i forma) pare a fi un „monstru“ în miniatură, un mic balaur taurocefal, un melc cu „coarne bourești“ (74).

Este posibil ca motivul „Trecerea unui fir printr-un microlabirint“ să fie de sorginte orientală. În orice caz, o probă identică este rezolvată identic de eroul unui vechi basm tibetan : „Lüdongzan a legat un capăt al firului de piciorul unei furnici, a împins apoi furnica pe gura labirintului, iar în partea cealaltă a picurat cîteva boabe de miere. Cînd a mirosit mierea, furnica a alergat spre ieșire, ducînd cu ea firul de ață, străbătînd astfel întregul labirint“ (18, p. 158).

Avînd în vedere cele de mai sus, am putea fi tentați să o considerăm pe Ariadna un personaj secundar (cvasiinutil chiar) în economia mitului. Rolul ei mitico-simbolic pare, la

prima vedere, să fie derizoriu, iar cel anecdotico-literar s-ar reduce la cîteva scene idilico-erotice și apoi melodramatice, la părăsirea ei (inechitabilă și inexplicabilă) pe insula Naxos, de către Tezeu. Cum se explică atunci formula, atît de încetățenită, de „fir al Ariadnei" ? Faptul că meritul nu a fost atribuit celui care a descoperit soluția firului (Dedal) și nici măcar celui care l-a folosit cu succes (Tezeu), ci intermediarei (Ariadna), care nu a făcut decît să i-l ceară primului și să îl ofere celui de al doilea, este în măsură să ne dea de gîndit. Din nou a fost Dedal nedreptățit ? La urma urmei, Dedal a imaginat două soluții distincte și corecte la o ecuație irezolvabilă pentru toți ceilalți — ieșirea din Labirint. Pînă la urmă, ambele au fost (conștient sau nu) atribuite altor eroi : zborul, lui Icar și firul, Ariadnei. Am văzut ce i-a determinat probabil pe oameni să-l prefere pe Icar lui Dedal. Dar în cazul Ariadnei ? Să se fi produs pur și simplu o comutare a centrului de greutate de pe inventator (Dedal), pe intermediar (Ariadna) ? Astfel de fenomene sînt relativ frecvente în istoria reală sau legendară a omenirii. Să fie vorba de faptul că grecii nu i-au putut trece cu vederea lui Dedal o crimă din tinerețe, pentru care a și fost, conform tradiției, exilat din Atena în Creta ? Să fi pălit măreția geniului său pentru că, din invidie, a redus la tăcere un concurent, aruncîndu-l „din vîrful cetății Atena" ? Este vorba de propriul său nepot și ucenic, Talos, care, inventînd roata olarului, compasul ș.a. (100), dădea semne că ar putea să știrbească faima sau să ia locul maestrului. Nu pare plauzibil. Crime mult mai atroce abundă în mitologia greacă, fără ca vinovații — de la Zeus, pînă la cel mai umil muritor — să fie sancționați în vreun fel. Miturile grecilor și, în general, cele ale anticilor nu sînt, în primul rînd, lecții de etică și echitate. Pe de altă parte, „sacrificarea ucenicului de către arhitect" pare a fi un motiv arhaic degradat, acela al sacrificiului ritual, înfăptuit în vederea întemeierii creației. Motivul „arhitectul care, din invidie, își sacrifică ucenicul, aruncîndu-l de pe schelă" este atestat și pe teritoriul românesc : vezi tradițiile populare referitoare la construirea *Bisericii Negre* din Brașov și a bisericii săsești din Sebeș (21).

În privința rolului simbolic pe care îl joacă Ariadna în economia mitului, credem că problema ar trebui pusă exact invers decît am făcut-o pînă acum. Evoluția (involuția) mitului în timp s-a produs în defavoarea și nu în favoarea eroinei ; cu alte cuvinte, nu credem că Ariadnei i s-au atribuit

meritele altora, ci invers, rolul ei mito-simbolic s-a diminuat pe parcurs. Pentru a reface coordonatele inițiale ale acestui rol, va trebui să căutăm date nu atît în trama legendei, cît în afara sau în jurul ei. Și pentru că procesul de reabilitare a Ariadnei, de reconstituire a rolului său mitico-simbolic arhaic, presupune din partea cercetătorului parcurgerea unui traseu labirintic, va trebui să ne luăm drept călăuză chiar „firul Ariadnei".

Nu este nevoie să insistăm prea mult asupra relației tradiționale dintre femeie și actul torsului (țesutului, cusutului etc.) (22 ; 103). Istoria tehnicii și a civilizației ne oferă suficiente argumente privind faptul că țesutul și toate activitățile înrudite au fost (și au rămas) îndeletniciri eminamente feminine (104). Datele mitologice confirmă această concluzie : țesutul (torsul, cusutul etc.) și uneltele respective sînt, cu rare excepții (105), inventate și patronate de zeițe sau de eroine legendare (52). La aceste concluzii de antropologie economică și culturală s-au alăturat și lingviștii, care au adus în această privință argumente noi, de antropologie lingvistică, susținînd înrudirea semantică și fonetică dintre cuvinte ca germ. *weib* (femeie), pe de o parte, și germ. *weben* (a țese), engl. *web* (țesătură, pînză), pe de altă parte, sau dintre engl. *to weave* (a țese, a urzi) și engl. *wife* (nevasta) etc. (vezi și în limbile scandinave *vefinn, veifa, vefja,* cu sensurile : *a înfășa, a înfășura, a înveli)* (22, p. 70—71).

Pentru a rămîne în domeniul lingvisticii, să ne oprim o clipă asupra numelui Ariadnei. În pofida etimologiei „clasice" *(Ari-agnos* = prea sfînta, prea pura) (106), numele ei inițial — Ariagne — ne sugerează asocierea cu păianjenul (gr. *arachne)* și cu legendara țesătoare Arachne, metamorfozată în păianjen de zeița Atena, în urma celebrei confruntări dintre cele două țesătoare mitice (54). Atena era considerată ca fiind atît patroana războinicilor, cît și a țesătoarelor, motiv pentru care era reprezentată cu o lance într-o mînă și cu o furcă de tors în cealaltă (62, fig. 193, 299) — arme/unelte analoage, în esență, cu cele primite de Tezeu din mîna Ariadnei : securea și ghemul. Aceste două simboluri sînt doar aparent antinomice. Din perspectiva mentalității arhaice, ambele sînt folosite (așa cum vom vedea că o face și Tezeu) ca „arme" de răpunere a principiului haotic, cu alte cuvinte de ordonare a Haosului ; vezi în acest sens posibila înrudire dintre cuvîntul latin *texo* (a țese, a împleti), cel sanscrit *taks* (a tăia cu securea) (22, p. 21) și cel grecesc *taxis* (ordine).

Am văzut deja analogia (formală, dar și simbolică) dintre planul labirintului și pînza de păianjen. Minotaurul (fratele Ariadnei) devoră victimele prinse în „păienjenișul" labirintului, la fel cum își devoră păianjenul victimele prinse în pînza sa. Pe de altă parte, după unele variante ale legendei, Ariadna s-ar fi spînzurat (Plutarh, *Thezeus* XX) — tipică reprezentare simbolică a păianjenului suspendat în aer de propriul său fir. De asemenea, pe vase vechi, Ariadna e zugrăvită mînuind furca și fusul în poziția clasică a torcătoarei și, apoi, dăruind lui Tezeu fusul cu firul tors, sau ghemul (6, I, p. 27). Firul depănat de Tezeu este o întruchipare a „memoriei" drumului (vieții, inițierii etc.) ; ca și în cazul „firului vieții", ruperea „firului Ariadnei" implică rătăcirea eroului, fiind sinonimă cu întreruperea vieții acestuia. Ne-am apropiat astfel, chiar dacă numai tangențial, de arhetipul *firului vieții și al destinului* tors, depănat și tăiat de (semi)divinități — exclusiv feminine — precum Ursitoare (Urzitoare ?) la români, Moire la greci, Parce la romani, Norne la nordici ș.a.m.d.

Să conchidem deci, deocamdată, că mitografii antici care i-au atribuit Ariadnei (și nu lui Dedal), rolul de a-i fi oferit eroului ghemul și soluția folosirii lui, sînt parcă mai aproape de adevăr : „Ariadna, îndrăgostindu-se de el, i-a dat un fir și l-a învățat cum să străbată prin întortocherile Labirintului" (Plutarh, *Thezeus* XIX), sau „De-o fecioară ajutat, cu un fir ce mereu l-înfășoară, / Al lui Egeu fiu găsi ușa anevoioasă prin care / Nu mai trecuse-ndărăt nici unul din cei dinainte-i." (Ovidiu, *Metamorfoze*, VIII, 175—177).

4. „LEGAREA" MINOTAURULUI

Conotațiile mitico-simbolice ale firului sînt extrem de complexe și eterogene ; printre ele, cea a „legării" este esențială. La nivelul eposului, acțiunea este concret reprezentată prin legarea efectivă a monstrului (demonului), fiind în fond vorba de o reprezentare alegorică a unei acțiuni magice abstracte, de ordonare, pe care o produce Demiurgul asupra Haosului (monstrului primordial). Înlocuirea noțiunilor/acțiunilor abstracte cu cele concrete este una din legile epicului popular, dar nu întotdeauna gestul abstract este supus unui fenomen de concretizare totală. Vom vedea, în paginile care urmează, suficiente exemple de „legări" care-și păstrează în

mod evident caracterul magic : „legarea“ monstrului prin descîntec (prin magia cuvîntului), „legarea“ prin circumambulațiune (prin magia gestului), „legarea“ prin eros (magico-erotică) etc., etc. Dar, chiar și atunci cînd zeul (eroul) leagă la propriu demonul (monstrul), sînt, uneori, păstrate date care atrag atenția asupra subtextului magic al demersului. De foarte multe ori, în colindele românești, eroul (eroina) leagă monstrul cu „o ață răsucită“, sau cu „frîne subțirele“, sau cu „fire de mătase“ care, chiar dacă sînt „împletite-n șase“, nu pot, evident, să supună forța oarbă și stihială a monstrului, decît în măsura în care aceste „legături“ subtile sînt de natură magică. Finețea, subtilitatea, chiar imaterialitatea substanței din care sînt confecționate „legăturile“, dau măsura caracterului lor magic și, implicit, a trăiniciei lor (107). Este motivul pentru care, de exemplu, puternicul și demonicul lup Fenrir, din mitologia nordică, după ce a sfărîmat de două ori lanțuri trainice, nu a fost în stare să rupă a treia legătură cu care a fost pecetluit de zeii aseni, cu toate că aceasta „arăta netedă și moale la pipăit de parcă ar fi fost făcută din fir de mătase“. Ea fusese confecționată, la cererea zeilor, de *elbi* — „spiridușii cei negri“ — „din zgomotul pașilor mîței din (fire din) barba femeii, din rădăcinile muntelui, din vînă de urs, din răsuflarea peștelui și din scuipat de păsărele“ (75, I, p. 28). Astfel de „ingrediente“ par a fi de tipul acelora folosite/evocate de vrăjitoare, în cadrul descîntecelor magice.

De regulă, zeii și eroii demiurgi din mitologiile indo-europene și semite se autodefinesc fie prin folosirea strictă a armelor clasice (zei/eroi „războinici“ — tip Indra), fie prin folosirea „armelor“ care leagă : năvod, plasă, lasou, lanț, fir (zei/eroi „magicieni“ — tip Varuna), fie prin folosirea concomitentă a ambelor tipuri de arme (zei/eroi „războinico-magicieni“ — tip Bel-Marduk), cum bănuim că este și cazul lui Tezeu.

Iată cîteva exemple mai puțin clasice. Din prima categorie putem să-l amintim pe Alexandru Macedon — erou războinic, ajuns legendar — căruia nu întîmplător i s-a pus în seamă o faptă semnificativă. În fața nodului lui Gordius — rege mitic al Frigiei — nod care avea menirea de a testa puterile megice (de a „lega“/„dez-lega“) ale viitorului împărat al Asiei, Alexandru va folosi sabia, tăind și nu dezlegînd nodul, autodefinindu-se astfel ca prototip al eroului exclusiv războinic. Să notăm, pe de o parte, faptul că a desface un nod complicat — cum era *nodus Gordius* — este un act sino-

nim cu a parcurge un traseu labirintic și, pe de altă parte, că numele de *Gordius* nu este purtat întîmplător de regele frigian. Acest antroponim are ca rădăcină i.-e. **gherdh* = a împleti, inclusiv a împleti garduri, a îngrădi (vezi coradicalul rom. *gard*, alb. *gardh)* (23, p. 69). Numele regelui frigian poate fi pus în legătură și cu gr. *chorde* și lat. *chorda* (coardă. intestin — vezi sugestia de labirint a viscerelor), lat. *cortex* (înveliș, scoarță), sau cu țesături legate cu sfori : ngr. *kortis* (cort), lat. *cortina* (cortina), germ. *gardine* (perdea) etc. (55).

Printre eroii care mînuiesc nu numai armele războinice, ci și pe cele magice, de „legare", să-l amintim pe Heracles, care a coborît în Infern, unde (ajutat de zeița Atena) a înlănțuit Cerberul și l-a scos la lumină (după unii autori clasici, Cerberul era un balaur — Pausanias, *Călătorie în Grecia,* III, 25, 4). Am ales acest exemplu nu numai pentru că este vorba de același tip de *katabasis-anabasis* prin care trece Tezeu intrînd, răpunînd (legînd) Minotaurul și ieșind din Labirint. dar și pentru că „Tezeu a încercat — cu multă rîvnă — să imite isprăvile lui Heracles (...), cuprins — zice-se — de o nestăpînită dorință de a nu se lăsa mai prejos decît fusese Heracles" (Diodor Sic., *Bibl. ist.*, IV, 59).

În ceea ce-l privește pe Tezeu, „legarea" nu este evidentă în scenariul legendei, dar poate fi bănuită în subtextul ei, ca un element existent inițial, dar atrofiat cu timpul și dispărut în cele din urmă. Tezeu este un erou „legător" (magician). Să nu uităm că el a prins de viu, prin legare, la Maraton, un alt terifiant taur cretan (vezi această imagine pe un vechi vas grecesc în 24, p. 145), taur ale cărui date biografice și simbolice nu se deosebesc esențial de cele ale Minotaurului. Pe de altă parte, chiar înfruntarea eroului cu taurul din labirint este destul de insolită. Faptul că-l găsește dormind nu trebuie să ne mire ; este o imagine simbolică tipică de reprezentare a stihiei haotice în starea de non-manifestare. Dar lupta propriu-zisă cu Minotaurul — care ar fi trebuit să fie motivul central și punctul culminant al structurii epice — este, în majoritatea cazurilor, uitată de mitografi sau, în cel mai bun caz, sumar prezentată. Monstrul fioros, antropofag, care teroriza Creta și decima floarea tinereții cetății Atena, este în mod brusc și paradoxal *prea blînd*. Pare că Tezeu nu are de îndeplinit decît o simplă formalitate : „Eroul se repezi la animal și, acoperind cu mîna stîngă ochii taurului, cu mîna dreaptă îi înfipse sabia în trup" (6, I, p. 28). Nimic din înfruntarea aceea clasică, epuizantă, pe via-

ță și pe moarte, dintre erou și monstru. Nimic din înfruntarea de o zi-lumină („zi de vară pînă-n seară"), pe durata căreia se schimbă întruna tipurile de arme folosite, care se dovedesc, pe rînd, ineficiente și în care balanța victoriei se înclină cînd într-o parte, cînd în cealaltă. Gestul lui Tezeu pare a fi doar actul final, de sacrificare a taurului. Lipsește, în schimb, actul esențial de îmblînzire („legare") pe cale magică a monstrului.

Cu cîțiva ani în urmă, am susținut această ipoteză, bazîndu-ne, ca și în rîndurile de mai sus, pe argumente cu caracter mai mult intuitiv și speculativ (25). De data aceasta, sîntem în măsură să aducem unele argumente efective (și, sperăm, decisive) în sprijinul ipotezei enunțate. Pausanias descrie o acropolă — cu un sanctuar dedicat zeului Apolo — aflată în orașul Amyclai, la sud de Sparta. Printre personajele și scenele mitologice reprezentate pe tronul lui Apollon Amyclaios, autorul grec descrie pe „Minotaur... legat și mînat viu de către Tezeu" (Pausanias, *Călătorie în Grecia,* III, 18, 7). Excludem posibilitatea unei confuzii (eventual, dintre Minotaur și taurul de la Maraton), pentru că atît sculptorul care a executat lucrarea (Bathycles din Magnesia), cît și scriitorul care a descris-o (Pausanias), erau foarte buni cunoscători ai tradiției și mitologiei elene. Un alt argument care înlătură posibilitatea unei confuzii este faptul că, cel puțin din punct de vedere iconografic, cei doi monștri răpuși de Tezeu se diferențiază în mod frapant, sînt deci inconfundabili. Pe de altă parte, Pausanias nu descrie „din auzite" opera de artă în discuție, ci ca unul care a avut prilejul s-o contemple : „mă voi mărgini să descriu tronul [lui Apolo — n.n.], *așa cum l-am văzut,* precum și figurile sculptate [pe el — n.n.]" (idem, III, 18, 6). Și totuși, Pausanias nu înțelege imaginea sculptată de Bathycles. Iată cum se exprimă el însuși : „Nu știu de ce pe Minotaur, Bathycles l-a redat legat și mînat viu de către Tezeu" (idem, III, 18, 7).

Care ar putea fi justificarea acestei neînțelegeri ? Între biografiile și personalitățile lui Pausanias și Bathycles există destule puncte comune. Atît unul, cît și celălalt, sînt originari din aceeași regiune a Asiei Mici (Lidia). Amîndoi s-au stabilit, în timpul vieții, în Grecia. Amîndoi sînt intelectuali, buni cunoscători ai mitologiei grecești și amîndoi s-au străduit, unul ca scriitor, celălalt ca sculptor, s-o imortalizeze. Ceea ce îi deosebește flagrant este epoca în care au trăit : Bathycles în secolul al VI-lea î.e.n., Pausanias în secolul al

II-lea e.n. Aici trebuie, probabil, căutată cauza neînțelegerii primului, de către al doilea. Ceea ce era în secolul al VI-lea î.e.n., pentru sculptorul Bathycles, un motiv mitic logic (legarea Minotaurului de către Tezeu), a devenit în secolul al II-lea e.n. — prin degradarea și dispariția semnificației — un motiv mitic fără sens, pentru scriitorul Pausanias.

De altfel, unele date ale formei arhaice ale scenariului mitic în discuție, par să fi supraviețuit și în relatări mai tîrzii ale mitului. Astfel, cronicarul bizantin Ioannes Malalas (secolul al VI-lea), relatează că Minotaurul s-a ascuns în Labirint (o peșteră labirintică în munte) și că „Tezeu l-a urmărit și... după ce l-a scos din vizuină, l-a ucis de îndată“ (Malalas, *Chronographia* IV, 108 ; cf. 6, I, p. 144). Această relatare, grăbită și neglijentă, are totuși nu numai meritul de a afirma un fapt esențial (Minotaurul a fost sacrificat în afara Labirintului și nu înăuntrul său), dar și pe acela de a lăsa să se bănuiască un alt fapt, la fel de esențial : ca să scoată monstrul din „vizuină“, Tezeu trebuia, în prealabil, să-l îmblînzească pe cale magică, să-l „lege“. Ceea ce este cert în reprezentarea iconică a lui Bathycles (legarea Minotaurului), este subînțeles în relatarea lui Malalas și, ceea ce este cert la acesta din urmă (sacrificarea Minotaurului în afara Labirintului), este subînțeles la Bathycles. Ne putem încumeta acum să încercăm să reconstituim o posibilă formă arhaică a scenariului mitic : Tezeu l-a „legat“ pe Minotaur și l-a mînat viu din Labirint, după care l-a sacrificat, probabil în public, pe un altar din centrul cetății.

Vom regăsi mare parte dintre aceste motive, redate explicit, în colindele românești „de flăcău“, în care junele participă la o vînătoare mitico-rituală, cu evidente conotații inițiatice și cosmogonice. Animalul vizat în aceste texte este, de regulă, leul (sau bourul, cerbul, peștele etc.) (26, tip 50, 55, 60, 61). «Lipsa de relație cu atributele concrete ale animalului, funcția sa aproape de *nume propriu* aplicat unui personaj care s-ar putea chema și altcum fără a tulbura coerența tipurilor respective de colindă, indică adoptarea „leului“ ca o noțiune descărnată, ca un termen confuz cu o sferă semantică în curs de dezagregare» (26, p. 83). Unii cercetători au considerat că în spatele acestui nume generic s-ar „ascunde“ lupul (27, p. 43) sau zmeul (26, p. 83) etc. Ceea ce ne interesează pe noi acum este faptul că „leul“ este o ființă zoomorfă cu *conotație mitologică precisă*, dar cu *conformație biologică echivocă*, o făptură care, ca și Minotaurul, „trans-

gresează speciile și legile anatomiei“ (26, p. 81). El locuiește un spațiu haotic, necosmizat, în creierul munților, în „codrii ce n-au d-umblat“, pe tărîmuri izolate unde „mirean n-a călcat“ și unde vegetația crește nemăsurat și neordonat („unde iarba crește, / în patru se-mpletește“). Statutul său este acela de ființă stihială („Vine leul cum îi vîntul / Scuturîndu-se pămîntul“), el pradă și distruge spațiul cosmizat : „Leul în sat că și-o intrat, / Ce-o fost rău tot a stricat, / Ce-o fost bun tot o luat, / Ș-a luat și sora lui june...“ (28, p. 178).

Asemenea lui Tezeu, junele din colindă pleacă să răpună stihia zoomorfă *(katabasis)*, dar între lumea (cosmizată) a primului și cea (haotică) a monstrului este un traseu labirintic, spiralat, de cercuri concentrice, în care eroul — pentru a nu se rătăci în căile întortocheate („căile nu le-am zmintit“) — trebuie să găsească și să „țină urma leului“ : „Din forma inelului (60), / Luai urma leului / Și-o luai și o aflai, / Colea-n-coaci, colea-n coleare, / Colea-n vîrful munților, / Sub poalele brazilor.“ (29, p. 70).

Ca și în legenda labrintului, eroul găsește „leul adormit, / adormit, nepomenit“. Armele tranșante pe care și le pregătise eroul se dovedesc a fi inutile, pentru că cele două personaje se înfruntă „în lupte, că-s mai drepte“ (29, p. 78) și, după o „zi de vară pînă-n seară“, voinicul răpune leul și-l leagă cu „curea neagră“, sau cu „zgardă albă de bumbac“, sau cu „o sfoară de mătasă, / împletită-n cinci, în șasă“ (29, p. 71—78), sau „mi-l leagă cu curele / și în frîne subțirele / ca de-o ață răsucită / în trei (șu)vițe împletită“ (30, p. 536).

Pînă în acest punct al scenariului armele „voinicești“ nu-și găsesc rostul ; eroul uzează exclusiv de arme „magice“. Textele subliniază în mod expres această idee : „De-mi aduce leu legat, / Leu legat nevătămat, / Nici în puști că nu-i pușcat, / Nici în săbii nu-i tăiat“ (29, p. 71).

Chiar și în cazurile de excepție, în care sînt folosite arme războinice, acestea joacă (paradoxal) același rol magic, de legare : „Binișor că mi-l lega, / Cu cordița arcului, / Arcului voinicului“ (66, p. 37 și 31, p. 90). În acest caz, arcul e folosit ca arcan. O dată legat, leul este scos „în zgardă“ din „zonă“ *(anabasis)* și adus „la țară“ (în sat) sau „în tîrg“, ca *tropaeum* (trofeu) sau ca *hostia* (animal de sacrificiu). Pe drum, oamenii îl elogiază pe erou și-i laudă părinții care au un astfel de fecior.

Un număr de variante ale tipului de colindă în discuție au fost grupate într-un subtip, datorită diferențelor specifice

pe care le comportă (33). În aceste cazuri, leul nu atacă și nu distruge „zona civilizată" (cosmizată), dimpotrivă, eroul este cel care pătrunde în „zona ne-civilizată" (necosmizată) pe care o patronează leul („Io sunt domnu muntelui"). Este aici o ramură a mitului de întemeiere, vasal acesta mitului suveran al cosmogenezei. Opoziția dintre *erou* și *leu* este un dublet mitic al opoziției dintre *cultură și natură* și, la limită, dintre *Cosmos* și *Haos*. Eroul are oi, dar nu are pășuni („Oi el d-are, / Munte n-are"), în timp ce leul este stăpînul unui munte cu pășuni inutilizate („un munte făr-de oi") (33, p. 77—78). În acest subtip de colindă, legarea, uciderea sau alungarea leului echivalează cu smulgerea unui teritoriu din zona naturii sălbatice (Haos) și integrarea sa în circuitul socio-economic (un act de cosmizare, deci) (108). În unele variante ale colindei, această idee este în mod expres formulată ; după ce este învins de erou, leul îi cedează toate domeniile sale : „Rămîneți voi (munți) la junelu / Să mi-ț pască boi-n voie / ... / Rămîneți voi (codri) la junelu / Să mi-ț pască oii-boii / ... / Rămîneți voi (cîmpii) la junelu / Să mi-ț pască capre-n voie" (109, p. 280—281).

Colindele românești de *vînare a bourului* („bohor", bou sălbatic), par să difere de cele de *vînare a leului*, la cele dintîi lipsind aparent motivul „legarea animalului", fiind în schimb explicit cel al uciderii lui. Eroul rătăcește în căutarea animalului, fiind nevoit să-și caute o călăuză : „N-ai văzut, Doamne, pe-aicea, / D-un bohor, de-o fiară neagră ?". Răspunsul ne sugerează drumul spiralat, labirintic al voinicului : „De te-i duce precum vii, / Pe bohor îl vei găsi... / (Voinicul) Șapte moșii că-mi săriară, / Cu bohor s-alăturară, / De trei ori roată-i deteară, / Intr-o scară se lăsară, / Cu patru suliți mi-l tăiară. / Zăbovi, de mi-l coji. / Mititel focșor făceară, / Bune bucate găteară." (63, p. 78—79).

Octavian Buhociu a observat corect funcția magică a actului circumambulațiunii (echivalent cu cel al legării) care precede (de fapt, determină) răpunerea bourului. «Încercuirea „de trei ori" este gestul prin care forța, curajul, virtutea animalului sînt „legate", ca în ritul, și el magic, „de făcut". Din acest moment bourul nu se mai poate „desface", nu-și mai poate recîștiga „firea", să sară afară din cercuri. Din acest moment, tînărul poseda virtuțiile sălbăticiunii, transferul magic al puterilor s-a operat...» (64, p. 144 ș.u.).

Tot despre o „legare" a fiarei prin în-cercuire (de foc, de data aceasta) este vorba în unele variante ale baladei tip

Iovan Iorgovan (sau *Gruia lui Novac și șarpele).* Monstrul este, în acest caz, un balaur care „a oprit drumurile, a stricat potecile" și a devorat 99 de voinici (sau a răpit o fecioară). Iorgovan, care trebuie „să deschidă drumurile", își comandă la faur arme redutabile (buzdugan, sabie), dar acestea se dovedesc ineficiente în lupta cu „șarpele negru". Acesta se ascunde în pădure (labirint silvestru) : „Și-n dumbravă s-ascundea, / Și de urmă nu-i mai da." Eroul dă foc pădurii de jur împrejur („De trei părți foc i dădea, / Trei dealuri foc ocolea"), orbind astfel șarpele, care i se supune de bună voie (monstrul și zona labirintică în care acesta sălășluiește sînt distruse în același timp și prin același mijloc). Înfipt în sabie, capul șarpelui va fi adus în cetate : „Capul șarpelui tăia, / Capu-n sabie-l lua, / La-mpăratul se ducea" (30, p. 223 și 489).

Rămînînd în estul Europei, dar urcînd în continuare spre Nord, pe același meridian (în Finlanda, după Creta, Grecia și România), vom regăsi aceleași motive mitice într-o legendă finlandeză din cuprinsul *Kalevalei* (cîntul XLVI, cf. 32, p. 734—755). Louhi — stăpîna ținutului mitic *Pohjola* — trimite un urs uriaș Otso (numit în text și *taur* — 32, p. 745), să distrugă turmele, livezile și pășunile din Kalevala. Pentru a prinde fiara, Väinämöinen îi cere artizanului Ilmarinen — omologul divin al lui Dedal — să-i meșterească o armă consacrată, o lance cu însemne magice : „Fauri fieraru-o lance, / Nici prea lungă, nici prea scurtă, / A făcut-o mijlocie : / Sta un lup pe ascuțișu-i, / Se găsea un urs la vîrfu-i, / Un elan sărea pe tocu-i, / Alerga un mînz pe coadă, / Azvîrlea un ren sălbatic." (32, p. 735).

Väinämöinen incantează un descîntec de îmbunare a divinităților pădurii și de legare magică a fiarei. Pentru a găsi ursul, pentru a străbate căile întortocheate ale labirintului silvestru, eroul este călăuzit de fecioara Mielikki — stăpîna pădurilor — care îl ghidează printr-un „fir" de semne : „Mîndra fată-a celor codri, / Sluga tînără din codru / Arătatu-mi-a cărarea, / Îmi tot puse pari în cale, / Așeză-n potecă semne, / Mă călăuzi pe drumuri, / Crestături făcu în arbori, / Urme a săpat în steiuri, / La ăst nobil urs, în ușă, / Lîngă preabogată lînă." (32, p. 749—750).

O dată ajuns față în față cu ursul, folosirea armelor războinice se dovedește a fi inutilă ; fiara este lipsită de vlagă, fiind „legată" pe cale magică : „Cum ajunsei, cum atinsei / Ținta ce mi-am hotărît-o / Nu mi-a folosit vreo lance, / Nici

să trag n-a fost nevoie ; / Din copac căzu el singur, / Poticnitu-s-a-ntr-o bîrnă, / Crengile-i bortiră coasta, / L-au străpuns in pîntec ramuri." (32, p. 750).

Astfel „legat", Väinämöinen aduce ursul în sat, unde îl sacrifică (abia acum sînt folosite armele tranșante), carnea animalului fiind apoi mîncată, în mod ritual, de întreaga colectivitate (32, p. 743—745).

Cîteva date particulare apar în această legendă, fără să-i altereze însă fondul și semnificațiile. Labirintul parcurs de erou este (ca și în colindele și baladele românești menționate), un labirint natural, silvestru, iar locul „firului de ață" este luat de „firul de semne". Similar, în basmele românești și de aiurea, cei doi copii (întotdeuna frate și soră), abandonați noaptea în pădure, pîndiți de fiare sălbatice, se călăuzesc la întoarcere de „firul" de pietricele, de mălai sau de cenușă (94).

Pe de altă parte, Väinämöinen nu leagă ursul la propriu, ci pe cale magică, prin descîntec. Nu trebuie să insistăm prea mult asupra faptului că, din perspectiva gîndirii arhaice și tradiționale, cele două acțiuni sînt perfect omoloage. Felul cum celții, de exemplu, îl reprezentau pe eroul lor mitic Ogmios este revelator, didactic chiar (vezi gravura din 62, p. 181). Ogmios — patron al elocvenței și inventator al scrierii (*ogama* = rune) — este figurat trăgînd după sine o mulțime de oameni, legați cu „lanțuri fine de aur și de ambră". Aceste legături sînt prinse, la un capăt, de limba eroului orator, iar la celălalt, de urechile oamenilor care-l urmează, vrăjiți de încărcătura magică a cuvintelor sale (Lucian din Samosata, *Hercule)*. Nu este întîmplător faptul că romanii l-au asimilat pe Ogmios cu eroul „legător" Heracles (a cărui biografie este analoagă celei a lui Tezeu), care leagă și el Cerberul și pe tîlharii cercopi. Tot așa cum pentru Pausanias imaginea sculptată de Bathycles (Tezeu legînd Minotaurul) era de neînțeles, pe Lucian din Samosata (contemporanul lui Pausanias) imaginea descrisă mai sus (Ogmios legîndu-și auditoriul) îl umplea de „mirare, incertitudine și chiar de indignare". După propria sa mărturie, el a trebuit să facă apel la explicațiile unui „gal instruit", pentru a descifra subtextul reprezentării (61, p. 243—245). Același subtext a generat și alte imagini mitico-simbolice similare. Într-o legendă talmudică, regele Solomon — ajuns patron al vrăjitorilor — îl leagă pe arhidemonul Asmodeu cu un lanț, tot de aur, pe care era scrisă o formulă taumaturgică (40, p. 204 ;

91, p. 101). Cuvîntul magic rostit este, în acest caz, înlocuit de cel scris. Într-o legendă medievală, înlocuirea este chiar motivată: dat fiind că aspida — un șarpe monstruos — își astupă urechile pentru a nu auzi vraja care ar răpune-o (*Pslam* 58, 5—6), ea este „legată“ cu eșarfe pe care, cu litere de aur, era înscris descîntecul (2, p. 163; vezi și nota 95).

De altfel, datele de semantică lingvistică nu vin decît să confirme omologia acțiunilor în discuție *(a lega — a vrăji)*, probînd faptul că fenomenul a fost generat de un mecanism mental arhaic și universal. În limba română, de exemplu, *a lega* are, în afară de sensul propriu, și pe acela de *a efectua o operație magică*. Iată astfel de fertile bivalențe semantice și în alte limbi: în turco-tătară *bag, baj, boj* = *vrăjitorie*, dar și *sfoară, legătură*; gr. *katadeo* = *a lega solid*, dar și *a lega prin farmec, făcînd un nod* (de unde *katadesmos* = *sfoară* și *a vrăji)*; lat. *fascinatio* = *fermecare, vrăjire*, iar *fascio* = *a înfășura, a lega cu fîșii*; sanscr. *yukti* = *a lega, a uni*, dar și *mijloc magic* ș.a.m.d. (7, p. 151). În aceste cazuri, omologia acțiunilor este dublată de omonimia noțiunilor.

Regăsim labirintul silvestru și legarea magică prin rugă în *Epopeea lui Ghilgameș* (tăblițele III, IV, V). Eroul sumerian este călăuzit prin pădurea de cedri de Enkidu („Enkidu să meargă înaintea ta; / El cunoaște drumul... / Înăuntrul pădurii, toate potecile lui Huwawa, întîi el să le pășească“), pentru a-l răpune pe monstrul tauromorf Huwawa. Urmînd „calea arătată“ și ajungînd în fața monstrului, Ghilgameș se roagă zeului Șamaș, care îl „leagă“ (82) pe monstru: „Și îi e cu neputință să se miște înainte, / Nici nu e în stare să se retragă înapoi. / Atunci Huwawa se predă.“ (3, p. 138).

Ulterior, cei doi eroi îl răpun pe monstru dar, concomitent, distrug și zona labirintic-silvestră pe care acesta a locuit-o: „O dată cu el, Enkidu răpuse codrii și cedri [...] Ghilgameș taie copacii, Enkidu smulge buturugile“ (51, p. 232). Pare a fi vorba de o defrișare a zonei, în vederea cosmizării ei: „Îți voi tăia ție cedri... și case pentru tine clădi-voi din cedrii aceia“. (Și Iason desțelenește, ară și seamănă zona unde a înjugat taurii.) Am comentat mai înainte analogia simbolică dintre monstrul stihial și ținutul (labirintul) în care acesta sălășluiește; amîndoi sînt ipostaze/intruziuni ale Haosului în Cosmos și, ca atare, eroul îi distruge (răpune, ordonează) pe amîndoi, în același timp, cu aceeași armă și chiar prin același gest. Episodul comentat se încheie astfel: Ghilgameș nu aduce monstrul în cetate, ci doar capul acestuia, înfipt în lan-

ce, pe care îl așază, ca trofeu, „dinaintea marii porți a Urukului“ (conform versiunii ninivite, 98, p. 88). Tot astfel va proceda Ghilgameș și după ce va răpune „Taurul ceresc“ : „El luă (coarnele taurului) și le atîrnă în iatacul său domnesc“ (3, p. 143). Motivul este din abundență atestat în textele folclorice românești, ca în balada tip *Iovan Iorgovan* : „Capul șerpelui tăia, / Capu-n sabie-l lua, / La-mpăratul se ducea“ (30, p. 228), sau în colindele de vînare a „Boului Negru“ : „Pe Bou Negru-l ajungea, / Frumos capul i-l tăia / Și-ntr-o suliță-l punea“ sau „Și lui, ca să-i fie fală, / Frumos capu-i retezară / Și-n suliță i-l puneară / Și-napoi că se-ntorceară“ (90, p. 56—62). În alte variante de colinde vînătorești, capul (herbul) fiarei este pus pe casa (la poarta etc.) nou întemeiată. Acest motiv este mult prea bogat în semnificații pentru a încerca să le descifrăm în cadrul rîndurilor de față ; o vom face cu un proxim prilej.

De fapt, motivele ale căror coordonate încercăm să le definim acum („legarea“ monstrului, scoaterea lui din „zona“ și sacrificarea „în cetate“), nu trebuie să le căutăm prea departe ; ele se regăsesc în legenda unei alte fapte eroice puse pe seama lui Tezeu : prinderea taurului de la Maraton, adus din Creta de Heracles. După unii exegeți, „Istoria lui Tezeu și a Minotaurului era un duplicat al istoriei lui Hercule care învinge taurul cretan și al lui Tezeu care capturează taurul de la Maraton“ (6, I, p. 37). Nu ne interesează acum faptul că E. Bethe — a cărui afirmație am reprodus-o — interpretează istoricist aceste legende, care ar reprezenta „înfrîngerea dominației cretane (de către dorieni)“, ci fapul că analogiile de formă și de fond dintre cele trei „istorii“ n-au putut fi trecute cu vederea, indiferent de perspectiva din care a fost facută exegeza.

În căutarea taurului fioros, Tezeu înnoptează în coliba bătrînei Hecale (din nou participarea unui personaj feminin la inițierea și ajutarea eroului). A doua zi, Tezeu găsește taurul, se luptă cu acesta fără arme („corp la corp“), îl învinge și îl leagă. Astfel legat, taurul este mînat la Atena, eroul fiind, pe drum, slăvit și felicitat de oameni. (Identitatea cu colindele românești de „vînare“ a leului este izbitoare.) Abia aici, în cetate, Tezeu sacrifică taurul zeului Apolo (sau lui Poseidon, după alte versiuni) : „... punînd mîna pe el, l-a arătat viu locuitorilor, mînîndu-l prin cetate, iar apoi l-a sacrificat lui Apolo Delphinianul“ (Plutarh, *Thezeus* XIV). Sa-

crificiul a fost urmat de un „praznic măreț" (6, I, p. 25), un ospăț gătit, probabil, cu carnea animalului.

Nu putem încheia acest șir de exemple, fără a mai da cel puțin unul. Este vorba de „un ritual de investitură regală" (56, p. 425), practicat de suveranii legendarei insule *Atlantida,* conform celebrei relatări a lui Platon (*Kritias,* 108 d-121 c). Zeul Poseidon s-a împreunat pe insulă cu o muritoare (Kleitho), împărțind ulterior ținutul celor zece copii zămisliți cu aceasta. (Vezi împreunarea pe insula Creta dintre taurul-Zeus și muritoarea Europa — mama lui Minos, sau cea dintre taurul lui Poseidon și muritoarea Pasiphae — mama Minotaurului.) În mijlocul Atlantidei, Poseidon construiește un adevărat labirint : „... a tăiat toate povîrnișurile împrejmuitoare ale colinei pe care locuia dînsa (Kleitho), făcînd astfel o cetate trainică și întocmind adevărate brîie de pămînt și de mare, unele în jurul altora, rînd pe rînd mai mici și mai mari, două de pămînt și trei de mare, ca și cum, pornind din inima insulei, ar fi făcut să se învîrtească o roată de olar, și a îndepărtat de centru în toate direcțiile aceste ocoluri alternate, făcînd inima cetății inaccesibilă pentru oameni". Conform „poruncilor purcese chiar de la Poseidon, așa cum le transmisese prin obiceiul pămîntului și printr-o inscripție... pe o stelă", stabilirea autorității „unor regi asupra altora" se făcea periodic (la cinci—șase ani), în felul următor : „După ce se dădea drumul unor tauri în țarcul sfînt al lui Poseidon [aflat în centrul zonei labirintice — n.n.] regii, rămînînd singuri, înălțau rugi Zeului ca acesta să primească victima ce îi va fi pe plac ; după aceea, ei porneau la vînătoare, *fără arme de fier (áneu sideron), doar cu bețe și plase (xýlois kai bróchois)*. Apoi, acela dintre tauri care fusese prins era dus lîngă stelă și înjunghiat lîngă partea ei de sus, în vreme ce ei jurau pe inscripție". Trupul taurului era apoi îmbucătățit și ars pe jertfelnic, iar bazileii făceau libații și se împărtășeau cu sîngele acestuia. (Platon, *Kritias* 108 d-121 c ; cf. 51, p. 334—341, mai puțin pasajul subliniat, care ne-a fost tradus de Andrei Cornea.)

Este foarte probabil că Platon a atribuit legendarilor atlanți un ritual de inițiere și de consacrare regală, practicat în vechime de cretani și de greci. Pierre Vidal-Naquet (80, p. 394—426) a adus argumente privind faptul că, pentru Platon, arhaica cetate Atena ar fi jucat rolul de model al utopicei insule Atlantida (110). Pentru alți cercetători (K. T. Frost, W. Brandestein, S. Marinatos, J. V. Luce), acest mo-

del l-ar fi constituit insula Creta: „rolul pe care îl joacă sacrificarea taurului [într-o construcţie labirintică — n.n.], în jurămîntul regilor atlanţi ducea în chip aproape inevitabil în ţara Minotaurului, iar distrugerea fabulosului regat a fost asimilată cu căderea Cnossos-ului" (80, p. 398).

Cel puţin patru eroi din mitologia clasică (Androgeu, Heracles, Tezeu, Iason), sînt supuşi la probe similare: prinderea (fără arme) şi legarea unui taur. Tezeu reuşeşte această performanţă de două ori. În ambele cazuri pare a fi vorba de un ritual de învestire regală. Prima dată — prinzînd şi legînd taurul de la Maraton — pentru a dovedi că este fiu de rege (imediat după depăşirea acestei probe, regele Egeu îl recunoaşte drept fiu al său şi moştenitor al tronului). De altfel, relatarea lui Plutarh este suficient de concludentă în privinţa justificării acestei înfruntări: „Iar Thezeus, dorind să fie... cîrmuitorul poporului, a pornit spre taurul din Marathon" (*Thezeus* XIV). A doua oară — prinzînd şi legînd Minotaurul cretan; imediat după această izbîndă (de fapt, datorită ei), Tezeu devine regele cetăţii Atena, în locul lui Egeu. Legenda spune că Egeu aştepta pe stînci corabia din Creta care urma să-i aducă pe fiul său (învingător), sau ştirea morţii sale în Labirint. Tot legenda susţine că Tezeu ar fi uitat să înlocuiască, de pe catarg, steagul negru (consemn al eşecului), cu cel alb (consemn al izbînzii), motiv pentru care Egeu, disperat, s-ar fi aruncat de pe stînci, în marea care-i poartă pînă astăzi numele (111). Fără îndoială mitografii antici — explicînd sinuciderea regelui printr-o banală neglijenţă în mînuirea consemnelor — au „îndulcit" tradiţia, dînd uitării sau nemaiînţelegînd rostul unui obicei rebarbativ. De fapt, Tezeu nu a uitat să arboreze la catarg steagul alb, dar anume acest semn al izbînzii sale (şi nu cel al eşecului) a impus sinuciderea bătrînului rege. Prinzînd fără arme, legînd şi sacrificînd Minotaurul, Tezeu şi-a cîştigat titlul de *neo-basileus*, cel vechi urmînd să moară. Însuşi felul sinuciderii lui Egeu probează această interpretare: în Grecia arhaică, bătrînii decrepiţi erau aruncaţi în apă, de pe stînci, chiar de către fiii lor. Vezi oronimul gr. *Gerontobrahos* = „stînca moşnegilor" din Parnas.

Reminiscenţe ale unor astfel de „învestiri regale", par să fi supravieţuit şi în textele folclorice româneşti. Invariabil, eroul de basm, după ce răpune monstrul, este înscăunat ca domn. Similar se întîmplă lucrurile în balade: „Capul şarpelui tăia, / Cu o sfoară îl lega, / Lîngă brîu îl încingea, /

La-mpăratul se ducea, / Ca să vadă / Și să creadă, / Șarpele că a pierit, / Drumul țării-i slobozit. / Împăratul cînd vedea, / Hei, pe Gruia-l așeza / Cu el pe scaun alăturea / Și lui Gruia că i da / Jumătate / Din cetate / Și din sate / A treia parte" (30, p. 492 și 229).

În legătură cu motivul ritual al înscăunării eroului (după trecerea probelor de vitejie), concomitent cu uciderea vechiului suveran, vezi și baladele românești comentate de noi, în subcapitolul *Paltinul consacrat.*

5. RĂPUNEREA MONSTRULUI. SCHIȚĂ DE TIPOLOGIE

Am dat exemplele de mai sus cu scopul de a contura mai bine motivele mitice care compuneau probabil scenariul „inițial" al legendei lui Tezeu și a Minotaurului cretan : legarea monstrului, aducerea lui de viu în cetate, sacrificarea lui. Am pus cuvîntul *inițial* între ghilimele pentru că există posibilitatea ca nici acest nivel, evident arhaic, să nu reprezinte încă „nivelul zero" al scenariului mitic. Cu alte cuvinte, rolul Ariadnei în arhitectura mitului nu este complet reconstituit ; el este deja vizibil, dar nu încă lizibil. Ne luăm riscul (și șansa) formulării unei ipoteze de lucru : este posibil ca inițial (de data aceasta, fără ghilimele), cea care lega Minotaurul era chiar Ariadna. Se înțelege faptul că tratăm această situație ca pe una „ideală" și, cumva, la limită. Să încercăm să prezentăm, foarte schematic și evident simplificat, cele cîteva nivele de evoluție/involuție ale scenariului mitic, avînd acesta ca model scenariul mitului cosmogonic.

0). Zeul demiurg (androgin) ordonează Haosul printr-o acțiune complexă (sau printr-un complex de acțiuni) reprezentată concret, de regulă, prin răpunerea (înfrângerea „războinică" și legarea magică) a monstrului primordial.

1). Caracterul androgin (bisexual) al zeului demiurg precum și cel bivalent al acțiunilor sale (războinice și magice), îndreptate împotriva principiului Haosului, au determinat reprezentarea zeului suprem nu printr-un unic erou/zeu (semnificant care ar fi limitat nepermis entitatea semnificată), ci printr-un cuplu de principii cosmologice (feminin-masculin), un cuplu de zei (zeu-zeiță) sau de eroi (făt-fată) (86). Eroul (zeul) simboliza valențele masculine și războinice, iar eroina (zeița) pe cele feminine și magice ale divinității primordiale. *„Femeia* — scria Mircea Eliade — nu înseamnă niciodată „fe-

meie“ într-un text mitic sau ritual, ci se referă la principiul cosmologic manifestat în ea. De aceea, androginia divină are o valoarea teoretică, metafizică. Se exprimă prin ea — în termeni biologici — coexistenţa contrariilor, a principiilor cosmologice (căci astea sînt *femeie* și *bărbat)* în divinitate“ (87, p. 100 sau 88, p. 421).

Desigur, modelul propus (ca și cele care îi vor urma), simplifică şi schematizează o complexă ecuație (cu *n* variabile) a narației mitice dar, în scopuri (să le zicem) didactice, îl acceptăm ca atare. Cuplul Iason-Medeea întruchipează poate cel mai bine acest prim model eroic al mentalității mitice. Numai cu ajutorul magicienei Medeea reușește Iason — tipic erou războinic — să înjuge (lege) fioroșii tauri de aramă și să adoarmă („lege“) nu mai puțin fiorosul balaur care păzea „lîna de aur“ (39). Medeea — prototipul vrăjitoarei — nu leagă balaurii doar la figurat (administrîndu-le „ierburi descîntate“), ci și la propriu, înhămîndu-i la carul său aerian (Ovidiu, *Metamorfoze* VII).

Este posibil ca aici, la acest nivel, să fim nevoiți să căutăm statutul inițial al Ariadnei, respectiv al lui Tezeu. Faptul că eroul și eroina sînt două ipostaze sexualizate ale aceleiași entități primordiale androgine este confirmat de încercarea lor de a reface unitatea-totalitatea din care s-au desprins. Această încercare este alegoric reprezentată, în scenariul tuturor miturilor de acest gen, prin căsătoria (hierogamia) protagoniștilor : Tezeu—Ariadna (81), Iason—Medeea, Perseu—Andromeda, Heracles—Hesiona, Sf. Gheorghe—fecioara, eroul de basm—prințesa răpită de zmeu etc. Excepția nu face decît să întărească regula : căsătoria este ratată (ca în balada *Iovan Iorgovan)*, pentru că protagoniștii realizează că sînt frate și soră, deci descendenți din același părinte (vezi și colindele în care junele răpune leul care-i răpise sora). Motivul diferă doar formal, nu și esențial. În fond, căsătoria (hierogamia) finală dintre erou și eroină nu trebuie înțeleasă altfel decît ca un act de „androginizare mitică“, care corespunde actelor de „androginizare rituală“, bogat atestate (83, p. 138 sau 88, p. 425).

2). Pierzîndu-se semnificația cosmogonică a scenariului și, implicit, justificarea înfruntării cu monstrul, o altă motivație s-a impus : eroina devine victimă a monstrului — justificînd astfel intervenția războinică a eroului —, dar nu-și pierde total prerogativele magice. Ea ajută pe erou, legîndu-l pe monstru (112). Este cazul, de exemplu, al legendei

Sf. Gheorghe droconoctonul, asupra căreia vom reveni. Chiar și în basmele românești și de aiurea, unde înfruntarea cu zmeul (balaurul etc.) are o altă justificare (furarea astrelor, a merelor de aur etc.), rolul de victimă al fetei nu dispare complet. La „curtea zmeului", eroul găsește întotdeauna o fată pămînteană, care îl ajută în înfruntarea cu zmeul și care îi va deveni, ulterior, soție. Și în aceste cazuri apare o funie, un „fir al Ariadnei", cu funcție doar parțial schimbată. Ea nu mai călăuzește eroul în drumul său (orizontal) dus-întors prin labirint, unde răpune Minotaurul, ci îi servește pentru a coborî în și a urca din „lumea de dincolo", unde răpune balaurul (72, p. 281—301).

3). Eroina își pierde complet rolul activ, rămînînd doar cu un rol pasiv și ancilar : victimă a monstrului. Vezi mitul Perseu—Andromeda, Heracles—Hesiona, balada românească *Iovan Iorgovan* etc. În unele colinde „de flăcău" înfruntarea dintre erou și leu este motivată de faptul că fiara „ș-a luat și sora lui june" (28, p. 178). Vezi în *Tipologia poveștilor populare* (79), tipul 300 „Lupta cu dragonul" și în *Indexul de motive din literatura populară* (78), motivele G. 551.1 „Salvarea surorii de către un frate de la un monstru (vîrcolac, căpcăun)", R. 111.1.3. „Salvarea unei prințese (fecioare) de la un balaur", R. 111.1.4. „Salvarea unei prințese (fecioare) de la un uriaș (monstru)", toate cu o impresionantă bibliografie, chiar dacă neexhaustivă.

4). Eroina dispare complet din economia mitului ; valențele sale magice fiind (cîteodată) anexate la cele războinice ale eroului. Vezi, de exemplu, mulțimea de sfinți din mitologia creștină franceză care lovesc balaurul cu cîrja episcopală și-l leagă de gît cu un accesoriu vestimentar : Sf. Marcel (34, p. 65—66 ; 35, p. 100—103), Sf. Julien (35, p. 80), Sf. Clement (35, p. 85), Sf. Romain (35, p. 92—99) etc. În unele legende de acest tip, rolul eroinei-victimă a monstrului (vezi tipul 3), mai persistă, dar atrofiat. În cea mai veche relatare (sec. al VI-lea e.n.) privind un sfînt francez sauroctón, Sf. Marcel — episcop de Paris (sec. al V-lea e.n.) și devenit patron al orașului — supune un balaur, dar nu pentru că acesta e gata să devore o fecioară virtuoasă (așa cum se întîmplă de regulă), ci pentru că devoră trupul defunct al unei femei vicioase : „Cînd șarpele ieși din pădure ca să se ducă la mormînt, își veniră unul altuia în întîmpinare. Sf. Marcel începu să se roage iar monstrul, cu capul plecat, veni să ceară îndurare, dînd din coadă. Atunci Sf. Marcel îl lovi

de trei ori peste cap cu cîrja, îi înfășură gîtul cu stola și arătă mulțimii izbînda lui“ (Venantius Fortunatus, *Vita sancti Marcelli,* X, cf. 34, p. 66). Legende populare franceze susțin că tot Sf. Marcel a scăpat Parisul de un taur fioros, care teroriza locuitorii orașului, legîndu-și *stola* în jurul gîtului fiarei (35, p. 101). Tot un taur fioros (dar și un balaur) a fost îmblînzit în chip similar — conform tradiției romane — de Sf. Silvestru (*Legenda aureea* — sec. al XIII-lea e.n. ; cf. 34, p. 73, nota 47).

5). Eroul dispare complet din economia mitului. Tot din mito-folclorul francez, să le amintim pe Sf. Martha (35, p. 82) și Sf. Marguerite (35, p. 114), care leagă cu centura cîte un balaur (Sf. Martha leagă balaurul Tarasque cu centura sa virginală ; este vorba de o legare magico-erotică). O situație analoagă este cea din colinda românească tip „Peștele și mreaja fetei“ (tip 50, cf. 26, p. 202). „Peștele de mare“, care periodic distruge grădina fetei, este o ipostază a lui *Draco marinus :* (Ioana) „Acasă se întoarce, / Se pune și toarce, / O mreajă să facă / La lume să placă, / Mreajă de matase, / Împletită-n șase. / (Ioana), ochi negri, / Merge la grădină, / Mreaja își anină, / Mreaja își întinde, / Grădina coprinde. / Peștele de mare, / Din mare că sare, / În grădină intră / Prin mreajă se-ntinde / Și-ntr-însa se prinde.“ Peștele, astfel legat, urmează să fie sacrificat ; carnea lui va servi la ospăț nupțial, iar capul va fi păstrat ca trofeu (*Colind de fată mare,* cules în 1869, cf. 36, p. 101).

6. FECIOARA ȘI FIARA

Din tipologia propusă, merită să ne oprim puțin asupra scenariilor de tip 2, pentru că ele au „imortalizat“ un nivel de trecere (între tipul 1 și tipul 3) foarte interesant, pe curba de evoluție/involuție a semnificațiilor simbolice ale motivelor mitice în discuție.

În colindele, atît de numeroase, tip *Bourul (cerbul) cu leagăn între coarne,* animalul cornut se trezește din starea de non-manifestare, disturbînd ordinea cosmică, instaurînd starea procosmogonică : „Boul negru se sculară, / De rouă se scuturară, / Munți înalți se clătinară, / Văi adînci se tulburară / Și de vale c-apucară. / Rupse maluri, rupse dealuri, / Rupse brazi și păltinași, / Cu molizi amestecați...“ (63, p. 86).

În acest potop de *ape primordiale* înoată „boul negru“, purtînd între „coarne într-aurite“ o fecioară, așezată pe un „leagăn de mătase“. Așa cum au observat și alți exegeți, imaginea este similară cu aceea a fecioarei Europa, răpită de Zeus tauromorf și trecută înot în Creta, unde — după împreunarea cu taurul, sub platanul sacru de la Gortyna — Europa va naște pe viitorul rege Minos (întemeind astfel un neam, o țară, un continent). Ceea ce este însă particular și definitoriu în colinda românească, este faptul că fecioara este doar aparent o victimă a fiarei ; de fapt, ea domină bourul pe care îl călărește. Raportul tipic monstru-fecioară — în care forței brute și stihiale ale primului, i se opun vulnerabilitatea, lipsa de apărare a ultimei — este, în cazul nostru, complet inversat. Nu fecioara este *dusă* de bour, ci acesta din urmă este *con-dus* de fecioară. În acest scop ea posedă și uzează de un întreg arsenal de mijloace magice, evidențiate acestea în text, sau doar sugerate în subtext.

În primul rînd, călărirea unui animal sălbatic este un prim semn al îmblînzirii/domesticirii, de fapt, supunerii magice a acestuia. Să reamintim doar imaginea solomonarilor călărind balauri înfrînați, sau pe aceea a vrăjitoarelor călărind demonii. Sînt atestate credințe populare românești privind faptul că doar „strigoaiele“ (vrăjitoarele) „călăresc pe auri“ (65, p. 165). Chiar „leagănul de mătase, împletit cu vița-n șase“ ne poate sugera „legarea“ bourului, punerea lui „în frîu“ (113). „Leagănul“ e împletit și pus între coarne chiar de către fată : „Poartă leagăn de mătase, / Împletit de Leana-n șase“ (29, p. 176) ; tot așa cum, în alte colinde (dar tot „de fată mare“), fecioara toarce și împletește o „mreajă de mătase, / împletită-n șase“ pentru a prinde (a lega) tot un monstru acvatic („cel pește de mare“), cu aceeași finalitate — facerea ospățului de nuntă, întemeierea unei noi familii, a unei noi case, a unui nou Univers (36, p. 101). În alte colinde, animalul cornut — după ce e prins — nu este legat (ca în atîtea cazuri), ci (gest analog legării), i se pune între coarne un leagăn : „Ș-atunci mi-l vîna / Ș-acasă-l ducea / Și-n coarne că-i puse / Leagăn de mătase“ (36, p. 76).

Din același punct de vedere, este foarte semnificativ faptul că, în toate variantele, fata, așezată în leagănul dintre coarnele bourului, toarce („Că ea-și trage-un firicel“), sau coase și brodează („Coase și chindisește“) (29, p. 178—180). Am văzut bogatele semnificații simbolice ale acestui tip de acțiuni și, mai ales, acelea de „legare“ a stihiei haotice și, implicit,

de instaurare a ordinii cosmice sau de re-instaurare a celei temporar compromise. Dovada ca o astfel de semnificație nu este străină de imaginea comentată este (des)cîntecul fetei, care dublează (aproape echivalează) gesturile sale manuale (torsul, cusutul etc.) : „Și nu-mi coase ca să-mi tacă, / Și-mi cîntă de-un cîntecel“ (29, p. 180). Desigur, imaginea unei fete cîntînd în timp ce coase — atît de domestică și de frecventă în mediul rural — poate fi luată drept un simplu clișeu literar și nu drept ceea ce de fapt este : un *topos* cu semnificații mitice. În primul rînd, nu este vorba de un cîntec oarecare („Nu e cîntec mojicesc, / E cîntec împărătesc“), ci de un alt mijloc magic, avînd aceeași finalitate — domolirea stihiei acvatice : „Ce cînți, fiico,-așa frumos / De stau apele pe loc ? / Ce cînți, fiică,-așa cu jele / De stau apele a mere ?“ (29, p. 179).

Complementaritatea celor două gesturi magice (cusut-cîntat) rezultă și din discursul melo-poetic al fetei ; un discurs cu valențe magice, pronunțat pe un ton imperativ, care poate fi asimilat unui descîntec de tip „poruncă directă, cu amenințări și îngrozire“ (dacă utilizăm tipologia descîntecelor, propusă în 1931 de Artur Gorovei, 77, p. 122) : „Lin, mai lin, cerbe stretin, / Lin, mai lin cu-notătura, / Să nu-mi turburi cusătura, / Că fac val, talazuri mari“ (36, p. 71).

O semnificație deosebită are aici corelarea dintre *plutirea bourului* și *urzeala fetei ;* ele sînt într-un raport invers proporțional, la fel ca *Haosul* și *Cosmosul* a căror paradigme sînt. „Înotătura“ haotică a bourului provoacă „turburarea“ (smintirea“) cusăturii fetei (dacă bourul face valuri — fata coase „vălurit“). Dar și invers : o țesere/toarcere/coasere regulată (ordonată) denotă, dar și provoacă „înotătura lină“ a bourului, cu alte cuvinte, îmblînzirea pe cale magică a stihiei acvatice. Abia în ultimă instanță, fata amenință bourul că, dacă nu va pluti lin, frații ei (vezi frații plecați în căutarea Europei răpite de taur), îl vor omorî „cu suliți“, urmînd să facă din trupul lui nunta, casa, etc., să întemeieze deci un (micro)-cosmos. Avem aici toate motivele și submotivele trecute mai sus în revistă, inclusiv acela al cuplului frate-soră *versus* monstru. Trebuie totuși să remarcăm faptul că rolul eroului (eroilor) „războinic(i)“ este mult atenuat ; intervenția lui este virtuală (potențială deci, nu actuală) și de ultimă instanță. Spre deosebire de fată, care pune în mișcare un întreg complex de mijloace magice, „războinicul“, nu numai că nu este protagonistul acțiunii, dar el rămîne „în culise“, neapărînd

decît în amenințarea fetei. Aceasta amenință bourul că-și va chema fratele (frații) ca să-l ucidă, ca și cum această acțiune războinică, de răpunere a fiarei, ar fi tot un apanaj al ei. Pe de altă parte, ni se spune *cum ar putea să intervină* vînătorul și nu *cum intervine*. Eroul rămîne cumva „în rezervă", iar intervenția sa ar fi de ultimă instanță. Doar dacă „armele" magice mînuite de protagonistă se vor dovedi inoperante sau insuficiente, abia atunci ar intra în acțiune armele vînătorului. Scenariul colindei în discuție pare să fi involuat spre tipul 5 al schemei noastre. Disproporția dintre rolul principal al eroinei și cel secundar al eroului putea să fie impusă sau doar favorizată de însuși rostul (inițierea maritală a fetei) acestui tip de colindă. Sau poate că scenariul colindei a involuat în această direcție din alte motive, devenind astfel propice pentru a intra în rîndul colindelor „de fată".

O situație în multe privințe asemănătoare întîlnim în legenda prinderii inorogului (asimilat/confundat, de multe ori, cu boul sălbatic — 68, 69), prin expunerea afară din cetate, la poalele unui copac din pădure, a unei fecioare — legendă cu rădăcini arhaice, care a beneficiat de o carieră prodigioasă în literatura și iconografia europeană medievală (70). Iată un pasaj din *Floarea darurilor*, într-o veche tălmăcire românească: „...și poți să aseamăni nesocotința unii hieri, ce-i zic inorog carele are multă dulceață ca să șază lîngă fată și deacă veade vreo fată, el îndată mearge la dînsa și adoarme în brațele ei; și atuncea vin vînătorii de-l prind" (67, p. 109). Elementul erotic transpare, în acest caz, destul de limpede; este vorba de o relație magico-erotică, în măsură să îmblînzească („lege") fiara. Fecioara uzează, de data aceasta, de „legături" mai subtile și mai imateriale chiar decît cele folosite de zeii aseni în vederea legării monstrului licomorf Fenrir. Această relație dintre fecioară și inorog a fost diferit valorizată în Evul Mediu, în funcție de perspectiva din care a fost abordată legenda. Pentru alchimiști, de exemplu, fecioara întruchipa aspectul feminin și pasiv al mercurului, în timp ce licornul simboliza forța sălbatică, neîmblînzită, masculină a *spiritus mercurialis* (vezi și aspectul falic al cornului). Întîlnirea lor este *coniunctio oppositorum*, iar dragostea lor are ca rod aurul alchimic, de natură androgină (71, p. 438). În speculațiile ecleziastice, imaginea unicornului îndrăgostit de fecioară a fost asociată imaginii neo-testamentare a *concepției ima-*

culate, unicornul fiind considerat ca o întruchipare a *Duhului sfînt* (68, p. 198).

Am comentat și cu alte prilejuri relația magico-erotică dintre eroină și monstru (vezi și subcapitolul *Balaur-solomonar)*, fie că această relație apare evident în textul epic, fie că este doar bănuită în subtext. Imaginea unei fecioare îmblînzind o fiară a devenit emblematică și în cărțile de divinație medievale, *Tarot*. În *Arcana Majora*, imaginea numărul 11, denumită „Forța“, reprezintă o fată (în postura clasică a lui Samson sau Hercule), răpunînd un leu, nu cu ajutorul armelor, ci prin „forța dragostei“ (84, p. 91). În aceste cazuri, eroina își asumă toate prerogativele, eroul dispărînd complet din economia emblemei (tipul 5, din cadrul schemei noastre tipologice). În legenda răpunerii inorogului, situația nu este radical diferită. Chiar dacă eroul (vînătorul) nu a dispărut complet, el rămîne un personaj secundar și anonim, al cărui singur merit/rol este acela de a prinde fiara, supusă („legată“) deja de fecioară. Ei vor mîna sălbăticiunea în cetate și abia acolo va fi răpusă.

În legenda *Sf. Gheorghe draconoctonul*, raportul dintre rolul eroului și cel al eroinei este sensibil diferit, dar scenariul originar este evident același. Rolul principal îi revine, în acest caz, „sfîntului militar“ ; fecioara — aparent o umilă victimă a balaurului — își păstrează însă/încă prerogativele magice. Iată rezumată această legendă, cu pasaje extrase din *Viețile sfinților pe luna aprilie*, tipărită la Mînăstirea Neamț, în 1834 : În Palestina, lîngă o cetate, un balur fioros își face lăcaș într-un iezer (sau într-o grotă), terorizînd populația și devorînd oamenii și animalele care se apropiau. Pentru a potoli furia distructivă a monstrului, i se oferă periodic un copil din cetate. Vine și rîndul fetei împăratului, care este expusă pe malul apei (sau la gura peșterii). Cînd balaurul este gata s-o înghită, apare Sf. Gheorghe — ostaș creștin din armata lui Dioclețian — care, „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, s-au răpezit cu sulița și l-au lovit pre acela tare în gîtlej și rănindu-l l-au împilat la pămînt, iară calul călca pre bălaur cu picioarele. După aceea Sf. Gheorghe au ***poruncit fecioarei ca să lege pre bălaur cu brîul său și să-l ducă ca pe un cîine blînd în cetate***, iară norodul cu mirare privind la aceea, și văzînd pre bălaur ducîndu-se de fecioară, au început a fugi de frică. Iară Sf. Gheorghe au zis către dînșii : Nu vă temeți, ci nădăjduiți spre Domnul Iisus Hristos și credeți întru dînsul, că El m-au trimis pre mine la voi ca să vă

izbăvesc de la bălaur. Și *au ucis Sf. Gheorghe pre bălaurul acela cu sabia în mijlocul cetății* și trăgînd afară oamenii trupul lui, după cetate, l-au ars cu foc" (cf. 58, p. 126). De regulă, în urma acestui „miracol", locuitorii cetății, în frunte cu împăratul, se creștinează, iar pe locul unde a fost sacrificat balaurul este înălțată prima biserică (vezi și 37, II, p. 193 ; 40, p. 222). Iată cîteva fragmente similare dintr-un alt text arhaic : „(Sf. Gheorghe) zise fetii : *descinde-te fetiță de paftalele tale și leagă bălauru(l) de gît cu acel brîu al tău.* Și îndată făcu fata așa [...] Dacă voi vă veți boteza eu oi omorî heara și vom crede în Dumnezeu, iar de nu (vă) veți boteza eu sloboz heara și unu(l) nu veți scăpa [...] și ridicîndu-și mîna lovi șarpele cu sulița... și omorî pre acel înfricoșat bălaur" (76).

Sigur că simbolistica de factură creștină și-a lăsat, în aceste cazuri, amprenta-i inconfundabilă. Balaurul — simbol al păgînismului înfrînt — reprezintă aici pe vechiul zeu („idol"), căruia i se aduceau sacrificii umane. Înfrîngerea balaurului de către erou își păstrează în continuare caracterul de *mit de întemeiere,* de data aceasta, al primei biserici și comunități creștine. Dar aceste aspecte nu ne interesează acum. Ceea ce prezintă interes pentru noi este supraviețuirea motivelor „legarea monstrului de către fecioară", „aducerea lui legat din zona *extra muros*" și „sacrificarea lui în zona *intra muros*", chiar „în mijlocul cetății". Aceasta cu atît mai mult, cu cît motivele enumerate nu serveau propriu-zis semnificației creștine a legendei ; Sf. Gheorghe putea să-și ducă la îndeplinire misiunea apostolică, fără ca, neapărat, fecioara să lege monstrul. Dacă ținem seama și de faptul că episodul omorîrii balaurului a penetrat „forțat" în legenda hagiografică a Sf. Gheorghe, fără ajutorul și, într-un fel, fără voia Bisericii, nu ne rămîne decît să constatăm faptul că motivul omorîrii/legării balaurului era răspîndit și foarte înrădăcinat în mentalitatea populară.

Așa cum au observat majoritatea exegeților, această legendă are o bază mito-folclorică. „Tema aceasta folclorică și mitologică — scria N. Cartojan — are nu numai o arie de răspîndire destul de întinsă în spațiu, dar în același timp își adîncește rădăcinile în afundul veacurilor, pînă în epoca păgînismului" (37, II, p. 195). Episodul luptei Sf. Gheorghe cu balaurul pentru mîntuirea fecioarei nu aparține vechilor redacții ale legendei hagiografice ; el a fost preluat din tradițiile populare și anexat, după secolul al XI-lea, la celelalte

miracole înfăptuite de sfînt, conform tradiției hagiografice din Evul Mediu timpuriu (97). Deja în secolul al XIII-lea, arhiepiscopul Genovei — Iacopo da Varrazze — introduce această legendă (inclusiv submotivele care ne interesează) în celebra sa compilație, *Legenda* aureea (38), de unde pătrunde în toată Europa, atît în forma literară, cît și iconografică. Așa cum am spus, nu ne interesează în mod particular motivul „Sf. Gheorghe omorînd balaurul“ care, în Evul Mediu tîrziu și în veacurile care i-au urmat, a beneficiat de o strălucită carieră în iconografia creștină, ci submotivul „fecioara legînd balaurul“ care, nebeneficiind de o resemnificare creștină, a dispărut în multe dintre cazuri, fiind mai rar atestat. În alte cazuri, submotivul a supraviețuit, dar cu o spectaculoasă inversiune de sens; nemaiînțelegîndu-se cum poate fecioara (o victimă neajutorată) să lege fiorosul balaur, imaginea a fost complet răsturnată : balaurul este cel care ține fata legată ; vezi bibliografia motivului B 11.10.1, „Dragonul ține fecioara legată cu un lanț de aur“ (78).

În economia legendei au apărut și alte modificări, poate mai puțin spectaculoase, dar mult mai semnificative. Într-o variantă baladescă a legendei Sf. Gheorghe — datînd din 1601, prelucrată și publicată în Germania, două secole mai tîrziu — fecioara este cea care îl leagă pe balaur, cu propriul ei brîu, dar eroul este cel care îl duce legat în cetatea, în centrul căreia îl va sacrifica : «Grăi fecioarei bunul glas : / „Sleit balauru-a rămas. / De el n-ai teamă,-i doborît, / Și pune-i brîul tău la gît“. / Sîn-Gheorghe-apoi de lațul său / Îl trase ca pe-un blînd dulău. / Prin tîrg îl duseră astfel, / Mic-mare, toți fugeau de el» (114).

Într-o variantă românească, din aceeași epocă (începutul secolului al XVII-lea — pare a fi cea mai veche atestare scrisă a legendei în arealul românesc), Sf. Gheorghe este cel care leagă balaurul și o face (element insolit) cu propriul său „brîu de aur“. Totuși, fata își păstrează privilegiul de a duce monstrul legat în cetate, unde eroul îl va omorî „înaintea tuturor oamenilor“ : «Sveatîi Gheorghe, ce slujea lui Dadian (= Diocletian) înpărat, luo pre sine panțirul (= veșmîntul ostășesc și armele ; din pol. *panerz)* și brîul de aur cum să cade viteazului [...] Deacă-l văzu pre el, zmău(l) turnă să fugă. Sv(î)ntul Gheorghe ajunse-l și-l înpunse el prin gură și (își) deștinse (= descinse) brîul și-l legă de grumazi și-l deade la fată și-i zîse ei : „Du-l în cetate !“. Fata tremura și-l du-

cea. Sv(î)ntul Gheorghe bătea-l cu grăbaciul (= gîrbaciul)...» (115).

Cele două variante prezentate ne indică limpede direcția involuției motivului mitic, de la tipul 2, la tipul 3 (vezi tipologia propusă de noi). Ele fac parte dintr-un *subtip intermediar*, de trecere : fecioara nu și-a pierdut încă toate prerogativele magice, dar ele au fost drastic diminuate. Mai mult decît atît, aptitudinile magico-feminine, pierdute de eroină, nu au dispărut fără urmă (simptom al înrădăcinării lor), ci au supraviețuit, fiind anexate la cele războinico-masculine ale eroului.

În varianta românească a legendei (cea de la începutul secolului al XVII-lea), relația erotică dintre balaur și fecioară este în mod expres formulată. În vederea expunerii prințesei pe malul iezerului în care sălășluiește zmeul, împăratul își „podobește" fata „cu aur și cu argint, ca și la nuntă" și-i spune : „o, dragă fiica mea, ...zmăul hi-va mie junere (= ginere)" (115). Așa cum am constatat și cu alte prilejuri, motivul mitic „Potolirea foamei monstrului" a înlocuit un motiv mitic mai arhaic : „Potolirea foamei sexuale a monstrului". În legenda de mai sus, motivul mitic originar a supraviețuit ca atare, în altele însă el a fost substituit complet sau parțial de forma coruptă și mai recentă a motivului (116). Semnificativ este și faptul că, de regulă, cu fata nu se mai căsătorește balaurul, ci eroul care l-a răpus, dar ideea „căsătoriei" a supraviețuit.

Un alt element erotic din economia legendei este dezlegarea brîului de pe talia fetei (formă simbolică a nudității) și, apoi, legarea balaurului cu acest brîu ; act prin care monstrul este îmblînzit, lipsit de putere, „supus" erotic, cu alte cuvinte, este „legat" pe cale magico-erotică. În favoarea acestei interpretări simbolice, este suficient să amintim legenda legării dragonului Tarasque de către Sf. Martha, legendă din hagiografia franceză, în care eroina nu leagă dragonul cu un simplu brîu, ci cu propria-i centură virginală. Arhaicele valențe erotice ale brîului au supraviețuit și în folclorul mitic românesc ; fie că e vorba de „baierul de zmeu" (remediu magico-erotic al fetelor împotriva *zburătorului)*, fie de „brîul fecioarelor" (simbol vestimentar al castității, care era dăruit mirelui în preajma nunții) (117).

Privite fiind din perspectiva acestor arhaice valențe magico-erotice ale brîului, gestul sfîntului militar de a purta el însuși balaurul în lesă (ca în balada germană) și, mai ales, acela

de a lega balaurul cu propriul său brîu (ca în versiunea românească a legendei) devin cu atît mai insolite și mai lipsite de sens. Pierzîndu-și semnificațiile mitico-rituale și magico-simbolice (existente în tipul 2 al legendei), este firesc ca gestul legării balaurului să dispară, eroinei rămînîndu-i doar un rol pasiv, de victimă a monstrului (tipul 3) și, în final, însăși eroina să dispară din scenariul legendei (tipul 4).

Totuși, submotivul mitic originar („fata leagă balaurul și-l aduce viu în cetate") a supraviețuit în destule texte și imagini (121). În spațiul romînesc, textul propriu-zis al legendei este atestat relativ tîrziu (secolul al XVII-lea), el fiind, se pare, precedat de tratarea iconografică a motivului și submotivului în discuție. Iată cîteva ctitorii care conțin, în fresce, submotivul „legarea balaurului de către fecioară" : Voroneț, Hîrlău, Dobrovăț, biserica episcopală din Roman (toate în Moldova, cf. 44, p. 54—56), Biserica Doamnei (București), bisericile din Gura Văii (119), Căzănești, Genuneni, Covrești, Copăceni, Drăgășani (Vîlcea), Vladimir (Gorj), Urși, Vineți (Olt), Ciofrîngeni-Ungureni, Cotu (Argeș) ș.a. (85). În decorurile de lemn sculptat ale *tîmplelor* apar, de regulă, reprezentări parțiale : fie balauri cu zgardă (biserica Rucăr-Muscel, Mînăstirea Cotroceni etc., cf. 120), fie Sf. Gheorghe (fără fecioară) răpune un balaur cu zgardă (biserica Șerban Vodă — București, tîmplă expusă la Muzeul de Artă al R.S.R.).

Este interesant faptul că motivul legendar „Sf. Gheorghe omorînd balaurul" a penetrat în inconografie, în condițiile în care multe dintre *Mineele* bizantine și chiar post-bizantine (45, p. 217), precum și *Viețile sfinților* (cu excepția celor tîrzii) nu includeau acest episod apocrif printre minunile săvîrșite de Sf. Gheorghe. Consultînd mai multe *Minee* pe luna aprilie (printre care un text din 1854, tipărit de Andrei Șaguna), folcloristul Atanasie M. Marienescu era îndreptățit să scrie, în 1874, următoarele : „Ce mi-a venit curios, e aceea că în mai multe biserice am văzut icoana lui Sf. Gheorghe cum el e pe cal și cu sulița ucide un șerpe, un balaur călcat de cal, iară în biografia lui nu e pomenire de uciderea balaurului" (30, p. 233). Este simptomatic faptul că nici în *Viața și petrecerea svînților* a lui Dosoftei (Iași, 1682—1686), nici în *Cazania* lui Varlaam (Iași, 1643) nu este inclusă relatarea privind uciderea balaurului, în capitolul „Mâcenia svântului și marelui mâcenic Gheorghe..." (46, p. 441—450). Și totuși, paradoxal, capitolul respectiv din *Cazanie* are ca frontispiciu o gravură, reprezentîndu-l pe sfînt călare și înfigînd lancea

Sf. Gheorghe și fecioara răpunînd balaurul (cf. Varlaam, *Cazania*, 1643)



în gura balaurului, ținut în lesă de fecioară (vezi gravura de mai sus). Este un semn că artistul rutean Helias (Ilia) — care a realizat xilogravurile pentru ilustrarea *Cazaniei* (48, p. 193) — nu a cunoscut în detaliu cuprinsul cărții dar este și un indiciu privind răspîndirea și înrădăcinarea motivelor în zona și în epoca în discuție.

7. CONSIDERAȚII FINALE

Se poate pune întrebarea de ce am insistat atît de mult asupra figurii Sf. Gheorghe draconoctonul, într-un eseu avînd ca temă răpunerea Minotaurului de către Tezeu. Multe elemente — formale și esențiale — sînt analoage în cele două legende. Mai mult decît atît, balaurul, prin peștera pe care o locuiește (59) și prin conformația sa serpentiformă, prin poziția sa circulară *(uroboros)*, „fără de sfîrșit“ (60), este un simbol al labirintului. Asocierea balaurului cu labirintul este frecventă în reprezentările iconografice ale sfinților draconoctoni. Fie că Sf. Gheorghe răpune un balaur în centrul unui

impenetrabil labirint vegetal (122), fie că eroul se luptă cu un imens balaur încolăcit, al cărui trup însuși este labirintul. Comentînd o gravură a lui A. Dürer, „Lupta Sf. Mihail cu balaurul“, Edgar Papu scrie : „Lucrarea înfățișează o înfruntare încordată și penibilă cu multiplele, aproape infinitele, componente organice ale acelei bestii, în cuprinsul unui colcăitor labirint de capete hidoase, de membrane respingătoare, de gheare uriașe și de țesături cutanee reptilice, încrețite în mișcări spasmodice“ (123). Vezi și legenda cosmogonică românească, deja citată, cu șarpele primordial plasat de zeul demiurg în Cosmos sub formă spiralat-labirintică (5, p. 245) și imaginea *Glykon*-ului de la Histria — șarpe fantastic cu cap semiovin-semiantropoid, cu trupul încolăcit sinuos, în forma unui „ghem“ labirintic.

Analogia dintre Minotaur și Dragon (amîndoi monștri chtonieni, hibrizi, distructivi și antropofagi) a condus la reprezentarea dragonului în centrul sau la intrarea labirintului, în unele gravuri medievale (49, p. 23 și 6, II, p. 143). De fapt, chiar și în legendele populare din Creta modernă, Minotaurul sălășluind în labirint este, cel mai adesea, înlocuit cu un demon draconomorf, sălășluind în peșteră *(daimonospelios)* (124, p. 228). Mulți eroi legendari (Heracles, Iason, Cadmos) și sfinți creștini (Sf. Silvestru, Sf. Marcel etc.) răpun nu numai dragoni, dar și tauri fabuloși (50), sau răpun dragoni tauromorfi : Ghilgameș pe Huwawa (92, p. 235 ș.u.), Heracles pe Ahelaos, Sf. Martha pe Tarasque (93).

Dar principalele analogii dintre cele două structuri legendare se referă la motivele care le compun. Legarea monstrului, aducerea „în cetate“ și sacrificarea lui sînt, așa cum am văzut, motive comune, generate de aceeași mentalitate mitică. Dar dacă analogia este atît de evidentă, atunci este posibil ca Ariadna să fi avut inițial (așa cum era Medeea în legenda lui Iason, sau fecioara în legenda Sf. Gheorghe) un rol mai activ în „legarea“ monstrului. Unele reminiscențe ale acestui rol prezumtiv par să fi supraviețuit chiar în legendă. După unele versiuni, Ariadna ar fi intrat împreună cu Tezeu în Labirint (6, I, p. 28), iar după altele ea ar fi rămas la intrarea în Labirint, legîndu-și de mînă începutul ghemului. Rămîne să ni-l imaginăm pe Tezeu (însoțit sau nu de Ariadna), depănînd ghemul prin meandrele Labirintului și „legînd“ Minotaurul cu capătul celălalt al firului. Apoi, Tezeu (ca în imaginea sculptată de Bathycles), sau chiar Ariadna (precum fecioara din legenda Sf. Gheorghe), sau amîndoi

îl vor scoate pe monstrul „legat“ (îmblînzit), pentru a fi sacrificat în „centrul“ cetății. Ambivalența simbolică a firului se manifestă simetric : *el se des-fășoară pentru a dez-lega* (taina Labirintului) *și se în-fășoară pentru a „lega“* (Minotaurul).

Desigur, toate aceste noțiuni, obiecte, gesturi (labirint, ghem, legare etc.), trebuie înțelese numai dintr-o perspectivă simbolică. Iată, de exemplu, relatată o „legare“ similară, tot cu ajutorul unui ghem, într-o veche și celebră *saga* irlandeză, „Peripețiile lui Brain, fiul lui Febal“. Eroul mitic celt. Brain, rătăcea pe mare în căutarea *Insulei fericirii*. „Regina (insulei) aruncă în el cu un ghem de ață. Atunci Brain prinse în mînă ghemul, care i se lipi de palmă. Capătul aței era în mîna reginei, așa că ea îl trase pe Brain la țărm cu tot cu luntrea lui“ (51, p. 381).

În final, vom observa și schița doar analogia (în unele privințe, chiar identitatea), dintre cuplurile legendare Tezeu-Minotaur și Oedip-Sfinx. Intre Tezeu și Minotaur se află *Labirintul,* între Oedip și Sfinx se află *Enigma*. Dezorientarea lui Tezeu în fața răspîntiilor Labirintului (în limba engleză *maze = labirint,* dar și a *dezorienta)*, din care trebuie să aleagă un singur drum corect, este similară cu dezorientarea lui Oedip în fața multiplelor răspunsuri posibile, din care trebuie să aleagă un singur răspuns (cuvînt) corect. Acest „cuvînt corect“, *Adevărul* care răpune monstrul, nu este decît un simbol al *Logos*-ului — o altă „armă“ magică a Demiurgului cu care „răpune“, ordonează Haosul, creînd Cosmosul. Sfinxul, monstru compozit (antropozoomorf), din aceeași familie cu Minotaurul este, ca și acesta din urmă, o întruchipare a Haosului. Între ei există însă o diferență, dacă nu esențială, cel puțin semnificativă : pe cînd Minotaurul are trup de om (bărbat) și cap de animal (taur), Sfinxul are trup de animal (felină) și cap de om (femeie). Ceea ce sînt la Minotaur brutalitate și agresivitate pură, sînt la Sfinx perversitate, perfidie și viclenie — nu mai puțin terifiante și ucigătoare (gr. *sphiggx* = care apasă, strînge, strangulează). Ca urmare, armele celor doi eroi vor trebui să difere : *securea* la Tezeu și *logos*-ul la Oedip ; de fapt, două ipostaze diferite ale *armei demiurgului.* Constatarea analogiei dintre cele două legende se dovedește a fi legitimă nu numai dacă le „citim“ dintr-o perspectivă mitologică (mitul cosmogenezei), ci și dintr-una ritologică (ritul inițierii și învestirii regale). Astfel, datorită răpunerii „fără arme“ a Minotaurului, Tezeu devine noul rege al cetății Atena, după ce el însuși provocase moartea ve-

chiului rege Egeu, tatăl său. Similar, datorită răpunerii „fără arme“ a Sfinxului, Oedip devine noul rege al cetății Teba, după ce el însuși ucisese pe vechiul rege Laios, tatăl său.

Vom conchide deci că cele cîteva concepte supuse atenției : zeul (eroul) demiurg — principiul Ordinii, monstrul — principiul Dezordinii și „arma“ folosită de primul împotriva celui de al doilea, sînt concepte mito-simbolice și protofilozofice esențiale, deosebit de complexe și de abstracte, ale mentalității arhaice. Miturile, legendele și producțiile folclorice nu ne transmit, de regulă, decît diferite ipostaze și acestea alegorizate ale conceptelor. Pentru a putea recupera coordonatele și liniile de forță majore ale gîndirii arhaice, este necesar un demers convergent, de însumare și reunificare a diverselor ipostaze sub care ni se prezintă un concept și o refacere, în sens invers, a unui parcurs labirintic de la Concret la Abstract, de la Formă la Idee, de la Substanță la Esență, de la Tip la Arhetip.

NOTE LA „LABIRINTUL — ORDINE ȘI HAOS"

1 Norbert Miller — *Editorial*, în „Daidalos — Berlin Architectural Journal", Nr. 3/martie 1982, p. 9, Berlin.

2 Pentru o abordare mai largă a problemei vezi cartea noastră *Grădina de dincolo*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

3 x x x — *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, traducere și note A. Negoiță, Ed. Științifică, București, 1975.

4 *Mitologii subiective*, Ed. Eminescu, București, 1975, p. 32.

5 Romulus Vulcănescu — *Mitologie română*, Ed. Academiei R.S. România, București, 1985.

6 Paolo Santarcangeli — *Cartea labirinturilor. Istoria unui mit și a unui simbol*, vol. I și II, Ed. Meridiane, București, 1974.

7 Mircea Eliade — *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1979.

8 Marcel Brion — *Leonard de Vinci*, Paris, 1952.

9 x x x — *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea 1, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

10 Aram M. Frenkian — *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, vol. I, Paris, 1946.

11 Tache Papahagi — *Mic dicționar folkloric*, Ed. Minerva, Buc., 1979.

12 B. P. Hasdeu — *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. 2, Ed. Minerva, București, 1974.

13 Dumitru Bălăeț — *Herodot și săgetarea*, în „Viața Românească", nr. 5/1984 p. 89—96.

14 Mihai Coman — *Mitologie populară românească*, vol. I, Ed Minerva, București, 1986 ; pentru rolul cosmogonic, de „urzitor" al lumii, al ariciului, vezi p. 78—94.

16 Paul Diel — *Le symbolisme dans la mythologie greque. Etude psychanalytique*, Payot, Paris, 1970.

17 Charles Gibbs-Smith, Gareth Rees — *Invențiile lui Leonardo da Vinci*, Ed. Meridiane, București, 1982, p. 11—23, fig. 1—16.

18 x x x — *Pasărea fericirii. Basme populare din China*, Ed. Univers, București, 1973.

19 x x x — *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, partea 1, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984.

20 Precizăm că interpretăm Labirintul ca fiind o ipostază a Haosului, din perspectiva mentalității mitice, tradiționale. Interpretarea noastră se verifică pe teren : anchetați fiind în legătură cu o peșteră lungă și ramificată, locuitori contemporani ai satelor cretane spun că e periculoasă pentru că „este un adevărat labirint, un haos" (124, p. 226).

21 *Meșterul Manole ; contribuție la studiul unei teme de folclor european*, Ed. Minerva, București, 1973, p. 107.

22 Jacques Bril — *Origines et symbolisme des productions textiles. De la toile et du fil*, Paris, 1984.

23 I. I. Russu — *Limba traco-dacilor*, Ed. Academici R.P.R., 1959.

24 x x x — *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York, 1974.

25 Andrei Oișteanu — *Labirint — Ordine și Haos*, în „Vatra", nr 11/ 1983 p. 152/C — 152/D, Tg. Mureș.

26 *Colinda românească*, Ed. Minerva, București, 1980.

27 Mihai Coman — *Izvoare mitice*, Ed. Cartea Românească, București, 1980.

28 Sabin V. Drăgoi. — *303 colinde cu text și melodie*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1923.

29 x x x — *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*, Ed. pentru literatură, București, 1964.

30 A. M. Marienescu — *Poezii populare din Transilvania*, Ed. Minerva, București, 1971.

31 A. Fochi — *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, Ed. Minerva, București, 1976.

32 Elias Lönnrot — *Kalevala. Epopee populară finlandeză*, în românește de I. Vesper, Ed. de stat pentru literatură și artă, București, 1959.

33 *Motivul leului în contextul colindelor vînătorești*, în „R.E.F.", tom 24, Nr. 1, București, 1979, p. 63—88.

34 Jacques Le Goff — *Pentru un alt ev mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*, vol. I și II, Ed. Meridiane, București, 1986.

35 Marie-France Gueusquin — *Le mois des Dragons*, Paris 1981.

36 G. Dem. Teodorescu — *Poezii populare române*, Ed. Minerva, București, 1982.

37 N. Cartojan — *Cărțile populare în literatura românească*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974, vol. I și II.

38 Louis Réau — *Iconographie de l'art chrétiene*, tom 3, vol. II, *(Iconographie des saints)*, Paris 1956.

39 În legătură cu motivul legării balaurului în Orientul Apropiat, vezi *Vechiul Testament*, unde Iahve îl întreabă pe Iov dacă este în stare să lege balaurul acvatic Leviatan : „Pescui-vei tu Leviatanul cu cîrligul pescăresc și-l vei lega de limbă cu frînghia ? Poți să-i bagi prin nări o sfoară de papură ?" *(Cartea lui Iov*, 40, 25—26) ; vezi și *Noul Testament :* „Apoi am văzut un înger pogorîndu-se din cer, avînd cheia genunei și un lanț mare în mîna lui. Și a prins pe balaur, pe șarpele cel vechi, care este diavolul și Satana, și l-a legat pe o mie de ani" *(Apocalipsa*, 20, 1—2). În iconografia egipteană, pe sarcofagul lui Ramses VI (secolul XII î.e.n.), sînt reprezentate gesturile de apărare magică împotriva acțiunilor malefice ale șarpelui-balaur : un șarpe enorm, cu cuțite înfipte în trup, este legat de gît de un personaj feminin și de coadă de un personaj masculin (vezi Maurice Bessy — *A Pictorial History of Magic and the Supernatural*, Spring Books, Londra, 1970, p. 78, fig. 237 și 238). O imagine similară apare în iconografia alchimică (41, p. 67 și 125, pl. 14).

40 Ștefan Ciobanu — *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, București 1947.

41 Judy Allen & Jeanne Griffiths — *The Book of the Dragon*, Londra, 1979.

42 x x x — *Iconi ot Balkanite — Sinai, Greția, Balgaria, Yugoslavia*, Sofia & Belgrad, 1966.

43 Konrad Onasch — *Icones de la Russie ancienne*, Ed. Siloé, Berlin, 1982.

44 Victor Brătulescu — *Elemente profane în pictura religioasă*, în „Buletinul Comisiunii monumentelor istorice" an XXVII, fasc. 80, p. 49—67, Vălenii de Munte, 1934.

45 Dionisie din Furna — *Carte de pictură*, Ed. Meridiane, București, 1979.

46 Varlaam — *Cazania, 1643*, F.R.L.A., București, 1943.

47 Florea Mureșanu — *Cazania lui Varlaam. 1643—1943. Prezentare în imagini*, Cluj, 1944.

48 N. Cartojan — *Istoria literaturii române vechi*, Ed. Minerva, București 1980.

49 Francis Huxley — *The Dragon — nature of spirit, spirit of nature*, Macmillan Publishing Co., New York, 1979.

50 Pe stelele mitraice reprezentînd sacrificiul de taur, acesta este întotdeauna dublat, la partea inferioară, de un șarpe htonian.

51 Victor Kernbach — *Miturile esențiale. Antologie de texte*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

52 Spre deosebire de Adam reprezentat, pe bisericile românești, mînuind (după „izgonirea din rai") unelte tranșante, Eva — femeia primordială — mînuește furca și fusul (44, p. 60); vezi indicațiile iconografice din cărțile de pictură bisericească: „Adam cu o sapă lucrează pămîntul, iar Eva, dinaintea lui, cu furca în mînă, toarce" (45, p. 93). Fecioara Maria — „femeia primordială" din tradiția neotestamentară — a devenit și ea un fel de patroană a torcătoarelor. În reprezentarea iconografică a *Bunei Vestiri*, ea „poartă fusul cu fuior de mătase", în fața Arhanghelului Gavriil înarmat cu lance (45, p. 127). Erminiile au preluat această imagine din *protoevanghelia lui Iacov*, unde Arhanghelul o găsește pe Maria „șezînd la masa sa și torcînd purpură" (40, p. 194). Vezi și nota 54.

53 Elena Niculiță-Voronca — *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903.

54 Ovidiu — *Metamorfoze, cartea* VI; în legendele populare românești este atestată o confruntare similară: păianjenul o provoacă pe Maica Domnului la un concurs de tors (vezi Sim. Fl. Marian — *Legendele Maicii Domnului*, București, 1904, p. 98—105).

55 *Gortyna* este și numele locului din Creta unde, după unele versiuni, era localizată legendara cavernă-labirint a Minotaurului (6, I, p. 128).

56 Paul Faure — *Viața de fiecare zi în Creta lui Minos, 1500 î.e.n.*, Ed. Eminescu, București, 1977.

57 Denia Mateescu — *Uccello*, Ed. Meridiane, București, 1976.

58 Stelian Metzulescu — „Din simbolurile artei plastice creștine: reprezentarea Sf. Gheorghe și dragonul", în „Mitropolia Banatului" 1—3, an XV, 1965, p. 123—144.

59 Nu numai în reprezentări iconografice balaurul este figurat cu coada dispărînd în cavernă — ca, de exemplu, în gravura din *Cazania* lui Varlaam (47, p. 94) — dar și în textele hagiografice: în legenda franceză a Sf. Bié, cel care răpune dragonul de la Vendôme, se

spune că monstrul era atît de lung încît, chiar atunci cînd ieșea din peșteră, coada sa rămînea întotdeauna înăuntru (35, p. 80).

60 În baladele românești (tip *Iovan Iorgovan,* sau *Șarpele),* monstrul apare încolăcit în forma *Uroboros*-ului : „Șerpe mare-ncolăcit" (30, p. 490), „(Balaorul) un cerc că se făcea" (N. Densușianu — *Vechi cîntece și tradiții populare românești,* Ed. Minerva, 1975, p. 108), „Munte ocolit, / Șarpe-ncolăcit" (Al. I. Amzulescu — *Cîntece bătrînești,* Ed. Minerva, 1974, p. 33 și FOM, vol. 3, Ed. pt. lit., 1968, p. 14) „Sta procletu-ncolăcit / Și cu capul tot pe trup" (63, p. 184).

61 Lucien de Samosate — *Oeuvres completes,* traduction de Berlin de Ballu, vol. I + II, Librairie Garnier Frères, Paris, f.a.

62 Vincenzo Cartari — *Imagini delli Dei de gl'antichi (Veneția, 1647),* Akademische druck, Graz, Austria, 1963.

63 x x x — *FOM* V, Ed. Minerva, București, 1970.

64 Oct. Buhociu — *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească,* Ed. Minerva, București, 1979.

65 Ion Mușlea — *Cercetări etnografice și de folclor,* vol. II, Ed. Minerva, București, 1972.

66 Teodor T. Burada — *Opere,* vol. IV, Ed. Muzicală, București, 1980.

67 x x x — *Floarea Darurilor — Care mai întâiu s-au fost tradus din greceaște în rumăneaște și tipărită în Tipografiea din Znagov în Țara Rumânească, iară la anul 1808 tipărită în Brașov după acel Orighinal; iară acum a treea oară tipărită în Sibiiu în Tipografiea lui G. C.*

68 A. Oișteanu — *Grădina de dincolo,* Ed. Dacia, 1980, p. 191—206.

69 A. Oișteanu — *The Unicorn — Zoomythological Commentaries,* în „Ethnologica", București, 1982, p. 63—79, fig. 3 și 4.

70 x x x — *The Unicorn Tapestries,* The Metropolitan Museum of Art, New York, 1974.

71 C. G. Jung — *Psychology and Alchemy,* Princeton University Press, 1977.

72 L. Șăineanu — *Basmele române,* Ed. Minerva, București, 1978.

73. I. Mușlea și Ov. Bîrlea — *Tipologia folclorului,* Ed. Minerva, București, 1970.

74 Pentru analogia simbolică dintre *melc* și *bou* și, respectiv, dintre *melc* și *șarpe,* iată cîteva mărturii folclorice și lingvistice. În 1883, B. P. Hasdeu demonstra că *bour(el)* era un vechi sinonim, de origine latină, al dacicului *melc;* ca argumente : supraviețuirea în românește a denumirii *bourel,* pentru melc și faptul că „în dialectul venețian *melcul* se cheamă pînă astăzi *bovolo,* adecă din punct în punct românul *bour* din latinul *buvulus*" (B. P. Hasdeu, *Bourel, melc și cubelc. Dacii și latinii într-o scoică,* în „Columna lui Traian", nr.

3—6, 1883, p. 193—212). În recitativele infantile folclorice, melcul are „coarne bourești" (prin deformare, „boierești"), iar în ghicitori, melcul este o vietate „cu coarne ca boul, cu șea ca un cal, (care) se urcă pe copaciu ca un șcarpe" (P. Ispirescu, *Legende și basmele românilor, Ghicitori și proverburi*, I, Bucuresci, 1872, p. 154). „După ce se face mare, (melcul) iese din căsuță sau și-o leapadă și devine napîrcă-șarpe" — susțin credințele populare (73, p. 289) ; „La scară mică și în mod metaforic melcul se comportă precum balaurul" — susțin exegeți ai mitologiei populare (15, p. 209). Pentru polivalențele magico-simbolico-religioase ale cochiliei, scoicii, melcului vezi 7, p. 164—198.

75 x x x — *Walhala și Thule. Mituri și legende vechi germanice*, vol. I și II, Ed. Minerva, București, 1977.

76 Teodor Bălășel — *Vechi texte bogomilice găsite prin Oltenia* în „Arhivele Olteniei", 1931—1933, nr. 54—55, p. 107—121.

77 Artur Gorovei — *Literatura populară*, vol. II *(Descîntecele românilor)*, ediție îngrijită de Iordan Datcu, Ed. Minerva, București, 1985.

78 Stith Thompson — *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 volume, Indiana University Press, Bloomington, 1955.

79 Antti Aarne & Stith Thompson — *The Types of the Folktale*, F.F.C. 184, Helsinki, 1961.

80 Pierre Vidal-Naquet — *Vînătorul negru. Forme de gîndire și forme de societate în lumea greacă*, Ed. Eminescu, București, 1985.

81 Mircea Eliade considera că răpunerea Minotaurului, urmată de hierogamia dintre Tezeu și Ariadna, sînt două dintre probele unui arhaic rit de inițiere, cf. *Rites and Symbols. The Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper & Row, New York, 1975, p. 109.

82 Insolit în acest episod este mijlocul de „legare" a monstrului : prin asmuțirea celor opt vînturi asupra lui. Imaginea nu este totuși singulară ; în înfruntarea cosmogonică dintre Marduk și dragonul Tiamat, primul îl paralizează pe ultimul în același fel : „El împinse în ea (Tiamat) pe vîntul cel rău, și ea nu-și mai putea închide buzele. În timp ce vînturile turbate îi umplură corpul, trupul i se înțepeni, gura rămase încleștată, deschisă" (3, p. 43). (Și în mitologia română „Vîntul turbat" și „Vîntoasele" au darul de a paraliza ființele). În speculațiile cosmologice indiene, elementele componente ale Universului (respectiv ale organismului) sînt legate prin vînturi (respectiv sufluri) ca într-o „țesătură pneumatică". Ruperea acestor „fire cosmice" (vînturile) echivalează cu dezintegrarea Universului, cu regresiunea lui în Haos (vezi 83, p. 212—214).

83 M. Eliade — *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962.

84 Elisabeth Haich — *The Wisdom of the Tarot*, New York, 1975.

cd. 201 coala 20

85 Mulțumim și pe această cale istoricului de artă Andrei Paleolog, pentru amabilitatea de a ne fi oferit informațiile referitoare la ctitoriile din Țara Românească.

86 Iată cîteva concluzii la care a ajuns M. Eliade în această privință: „Androginia divină este, pur și simplu, o formulă arhaică pentru exprimarea bi-unității divine; gîndirea mitică și religioasă, înainte de a exprima acest concept al bi-unității divine în termeni metafizici *(esse* și *non esse)*, sau în termeni teologici *(manifestat* și *nonmanifestat)*, a început prin a-l exprima în termeni biologici: bisexualitate" (88, p. 420). „Cuplurile divine (ca Bel și Belit ș.a.m.d.) sînt, de regulă, invenții tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale care caracterizează toate divinitățile" (88, p. 422). În privința androginiei inițiale a zeului/omului primordial și a fenomenului mitico-religios ulterior, de scindare a acestuia într-un cuplu de zei/eroi sexualizați (zeu și zeiță, erou și eroină), vezi un bogat material la 83, p. 95—154; 87, p. 71—108; 88, p. 420—425.

87 Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, București, 1942.

88 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974.

89 *** — *Epopeea lui Ghilgameș*, în românește de V. Șerbănescu și Al. Dima, Ed. pt. Lit. Universală, București, 1966.

90 C. Mohanu — *FOM*, vol. VI, Ed. Minerva, București, 1975.

91 I.-A. Candrea — *Preminte Solomon*, în „Cercetări folklorice" I, București, 1947, p. 91—106.

92 S. N. Kramer — *Istoria începe la Sumer*, Ed. Științifică, București, 1962, p. 235 ș.u.

93 Vezi relația etimologică *taur-Tarasque* la Gilbert Durand — *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, București, 1977, p. 99. Și în folclorul românesc balauri taurocefali sînt răpuși/alungați/legați de vrăjitoare: „Bălaur, bălaur / Cu cap de taur, / Du-te-n pustie, / Ca nimeni să nu te știe, / Că de nu ti-i duce / Cu drăgla te-oiu trage, / Cu săcurea te-oiu tăia...", cf. Tr. Gherman — *Meteorologie populară*, Blaj, 1928, p. 150.

94 Vezi, de exemplu, acest motiv epic în basmul german *Hänsel și Gretel* (Grimm) și în basmele românești *Copiii văduvului și iepurele, vulpea, lupul și ursul* (Petre Ispirescu), *N-aude, N-avede* (C. Fundescu), *Cerbul de aur* (D. Stăncescu) *Legenda cucului* (Sim. Fl. Marian) ș.a.

95 Unii sfinți creștini, luptători cu balaurul, din tradiția franceză, leagă monstrul cu *stola* (35, p. 101) — piesă de vestimentație preoțească, de forma unei fîșii înguste de stofă, lungă de 3,5—4 m. Și în acest caz, legarea propriu-zisă suplinește „legarea" magică, produsă cu ajutorul unei formule taumaturgice, scrise sau rostite; pe

stolă era brodat textul „Sfînt, sfînt, sfînt, Domnul Savaoth..." (96) — imnul serafimilor din viziunea profetului Isaia (*Isaia* 6, 3). Vezi și nota 107.

96 Ene Braniște — *Liturgica generală, cu noțiuni de artă bisericească*, Editura B.O.R., București, 1985, p. 517.

97 N. Cartojan considera că legenda luptei Sf. Gheorghe cu balaurul a fost anexată „vechilor redacții ale legendei hagiografice... după secolul al XI-lea" (37, II, p. 196), pe cînd N. Densușianu credea că „lui Sf. George începe a i se atribui lupta cu balaurul numai din seculul al XIV-lea încoace", (cf. *Dacia preistorică*, ediția a II-a, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 309).

98 În *Unpanișade* (mai ales *Mundaka* și *Brihad-aranyaka)* astfel de metafore sînt frecvente : „Even as a spider sends forth and draws in its thread, ... even so the whole creation arises from the Eternal (Brahma)", „In him (Spirit) are woven the sky and the earth and all the regions of the air" ; Brahma este „Acela pe care lumile sînt țesute, ca bătătura și urzeala" (vezi *The Upanishads*, translation from the sanskrit by Juan Mascaró, Penguin Books, 1971, p. 75, 79 ș.a.). Pentru comentarii, vezi M. Eliade, *Images et symboles*, ed. cit., p. 150 ; René Guenon, *Le Symbolisme de la Croix*, Paris, 1931, cap. XIV, p. 178—188 ; Silvia Chițimia, *Motivul vălului*, în „Luceafărul", nr. 5/5 febr. 1983.

99 „Țesătura a fost întotdeauna un model pentru structură și ordine («țesătura lumii»)" — conchide C. Noica, încercînd el însuși să reînnoade „fire" semantice demult rupte (C. Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, 1987, p. 23 ; vezi și Stelian Dumistrăcel, *Lexic românesc*, Ed. Șt. și Enciclopedică, 1980, p. 204—205). „A țese nu e numai a predestina (antropologic) și a pune laolaltă realități diferite (cosmologic), dar, de asemenea, a *crea*, a face ceva din propria-ți substanță, așa cum își țese paianjenul pînza" (M. Eliade, *Patterns...*, ed. cit., p. 181).

100 Pentru o motivare originală a opoziției Dedal-Talos, plecînd de la opoziția dintre tipurile de unelte și instrumente inventate de unul și, respectiv, de celălalt, vezi Manuela Tecușan, *Circle and Line as Patterns in Greek Presocratic Thought*, în „Studii clasice", XXIII, București, 1985, p. 13—20 (vezi p. 15).

101 I. Barnea — *Reprezentarea labirintului pe monumentele rupestre de la Basarabi*, în „S.C.I.V.", an XIV, I, 1963, p. 191.

102 Pentru *Calea laptelui*, ca fiind „Calea rătăcită", vezi T. Pamfile, *Cerul și podoabele lui, după credințele poporului român*, București, 1915, p. 188—192. Pentru constelația *Șarpele* sau *Calea rătăciților*, vezi I. Otescu, *Credințele țăranului român despre cer și stele*, București, 1907, p. 19. În ornamentația ouălor de Paști, în tradiția

populară românească, „Calea rătăcită" este „modelul cel mai răspîndit, pe tot cuprinsul țării" (A. Gorovei, *Ouăle de Paști,* București, 1937, p. 103).

103 Marta Weigle, *Spiders and Spinsters. Women and mythology,* University of New Mexico Press, 1982.

104 „La poule qui chante, la fille qui siffle, *le gars qui file,* le coq qui pond" sînt — pentru înțelepciunea populară — situații care compromit ordinea socială și echilibrul cosmic (22, p. 67).

105 Una dintre excepții este cea formulată de Pliniu cel Bătrîn (*Ist. Nat.*, VII, 52) : „fusul și arta de a toarce lîna" ar fi fost inventate de un erou legendar, Closter, și nu de o eroină. Evident, nu este decît o excepție care confirmă regula, căci Closter este fiul țesătoarei legendare Arachne.

106 Walter F. Otto, *Dionysos, Le Mythe et le Culte* (ediția originală, 1933, în germană), Mercure de France, Paris, 1969, p. 192.

107 Într-o versiune caucaziană (abhază) a mitului prometeic, eroul cu puteri supranaturale (Aram-Xut'u) este legat cu un singur și simplu fir, de către Dumnezeu : «„Am să te înfășor cu un fir, ia să vedem dacă-l rupi !". „Cum să nu", îi răspunse Aram-Xut'u. Atunci Dumnezeu îl înconjură cu un fir, făcu semnul crucii și firul se preschimbă într-un lanț.» (apud Georges Charachidzé, *Prometeu sau Caucazul,* Ed. Meridiane, 1988, p. 123). Similar se întîmplă lucrurile în legendele populare românești referitoare la ferecarea Diavolului : «Dumnezeu, cum îl văzu așezat, zise „amin" și deodată Necuratul s-a văzut legat cu trei lanțuri de fier groase și încătușate de nu se mai putea mișca [...] Și de atunci stă diavolul înlănțuit și ferecat ca de o stîncă de piatră !» (53, p. 18). În legenda caucaziană nu este vorba atît de „echivalența simbolică dintre fir și lanț", cum crede G. Carachidzé, cît de relevarea naturii magice a actului legării. Firul și lanțul au doar rostul de a „vizualiza" un act de „legare" magică, produsă de un gest magic *(semnul crucii)* și, respectiv, de un cuvînt magic *(amin).* Vezi și nota 95.

108 Ciobanul din colindă este, în aceste cazuri, un erou civilizator și întemeietor, de tipul Sf. Hilaire, de exemplu, care, conform unei legende hagiografice din secolul al VI-lea e.n., a alungat balaurii din insula Gallinaria, „sporind astfel pămîntul oamenilor, căci omul a venit și s-a așezat pe pămîntul fiarei" (V. Fortunatus, *Vita Sancti Hilarii,* cf. 34, II, p. 44—45).

109 Aurelian Sîrbu — *Florile-s dalbe,* Texte ceremoniale din Hunedoara, culese de ..., în „Folclor literar", vol. V, Timișoara, 1983, p. 265 ș.u.

110 Pentru descrierea celor două supraputeri (cetatea arhaică Atena și utopicul regat al atlanților) și a confruntării dintre ele, vezi

Platon, *Timaios*, 17—27 ; în „Viața Românească", nr. 12/1987, p. 53—59, în traducerea lui Cătălin Partenie și comentariul acestuia, *Cetatea ideală între utopie și mit*, la p. 50—52.

111 Pentru o discuție vizînd semnificația morții regelui Egeu, vezi H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'education spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Bibliothéque Universsitaire, Lille, 1939, p. 363 ș.u.

112 Într-un basm românesc, prințesa — victimă a balaurului de la fîntînă — îl ajută pe erou, dar într-un mod insolit : eroul străpunge balaurul nu cu săgeata, ci cu un ac de păr, luat din capul fetei (vezi funcția de „legare" a acului de păr, agrafei etc., care strîng la un loc, leagă părul). Finalul este cel clasic : dat fiind că a răpus balaurul, eroul se căsătorește cu prințesa, iar împăratul îi cedează tronul (P. Ispirescu, *Copiii văduvului...*).

113 Imaginea înfrînării și încălecării unui bou este, stricto sensu, absurdă, nerealistă. Pentru latini (la poetul Horatius, de exemplu) proverbul „Bovi clitellas imponere" *(a pune șaua pe un bou)* era folosit cu sensul „a cere ceva imposibil". Din punct de vedere mitic însă imaginea e plină de sens : a „lega", a înfrîna, a îmblînzi, a domina daimonul respeciv. Nu numai în colinde și în credințe apare, așa cum am văzut, acest *topos*, ci și în folclorul copiilor, unde regăsim imaginea încălecării unui demon bovimorf, Murga (personificare a norilor), în vederea domolirii furtunii (Vezi A. Oișteanu, *Murga — o ființă mitologică*, în „Vatra", nr. 9/1986 și nr. 10/1986 și A. Oișteanu, *Reminiscențe mitico-rituale în folclorul copiilor*, în „Folclor literar", vol. VII, Timișoara, 1988, p. 51—80). Într-o colindă de vînare a leului (un „leu" bovimorf, căci are coarne), eroul învinge, pune „zgardă" (frîu) și încalecă pe leu : „Cum l-adusă, / jos mi-l pusă / Zgarda-n cap că i-o țîpară / Și frumos l-încălecară", iar în final junele este slăvit de oameni pentru „C-aduce (în tîrg) leu-nzgărdat / 'nzgărdat, nevătămat / Cum e bun de-ncălecat" (109, p. 279—281).

114 *Balada populară germană*, Ed. Minerva, București, 1979, p. 85.

115 Florian Dudaș — *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Ed. Facla, Timișoara, 1986, p. 126 și Florian Dudaș — *Manuscrisele românești din bisericile Bihorului*, II, Oradea, 1986, p. 66.

116 Într-o legendă bănățeană, „la o fîntînă, balaurul mănîncă în fiecare zi un chip de fată mare, *după ce o iubește*" (cf. Cristea Sandu Timoc, *Cîntece bătrînești și doine*, Ed. pentru Literatură, București, 1967, p. 482), iar într-un basm rusesc, „Zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a tîrît-o în bîrlogul lui, dar de mîncat n-a mîncat-o ; tare frumoasă era, așa că *a luat-o de nevastă*" (cf. V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, 1973, p. 315).

117 Vezi Ivan Evseev — *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste și ceremonialul de nuntă,* Ed. Facla, Timișoara, 1987, p. 149—150, din care mai spicuim următoarele : „La vechii romani, mireasa era încinsă cu un brîu de lînă la care se făcea un nod, (așa-zisul *nod herculean)* și pe care mirele îl desfăcea în patul nupțial. În obiceiurile de nuntă românești, dezlegarea brîului a fost adesea înlocuită prin gestul ritual al dăruirii brîului : mirele primea din partea miresei un «brîuleț» țesut de ea [...]. Prin această substituire însă nu s-a pierdut semnificația ancestrală a brîului simbolic. Dezlegarea brîului nupțial sau înstrăinarea lui marcau decizia fetei de a accepta o nouă stare existențială și de a renunța la regimul de castitate. Cuvîntul românesc *a se dezbăra* [...] trebuie să fie înrudit cu *a se dezbăiera,* însemnînd inițial gestul respectiv cu întreaga sa gamă de valori morale și psihologice. Dacă în limba română verbul a evoluat spre sensul «a scăpa de la anumite oprelişti externe sau interne», corespondentul său în rusă *rapojasat'sja* (marcînd prin structura internă același gest ritual) a căpătat o semnificație negativă, «a-și da frîu liber», «a sfida normele morale»" *(idem,* p. 150).

Obiceiul roman al dezlegării brîului miresei în noaptea nunții este consemnat de Paulus (ap. *Fest,* 63, 18M, s.v. *cingillo ;* cf. R. Ferwerda, *Le Serpent, le Noeud d'Hercule et le Caducée d'Hermes. Sur un passage orphique chez Athénagore,* în „Numen" vol. XX, fasc. 2, Leiden, august 1973, p. 104—105). Pentru obiceiul românesc, vezi 118, p. 78 și Sim. Fl. Marian, *Nunta la români,* 1890, p. 261.

118 Teodor T. Burada — *Opere,* vol. III, Ed. Muzicală, București, 1978.

119 Vezi Teodora Voinescu — *Radu Zugravu,* Ed. Meridiane, București, 1978, pl. 10 ; vezi și idem, pl. 25 — un desen în peniță cu același subiect.

120 Constantin Prut — *Fantasticul în arta populară românească,* Ed. Meridiane, București, 1972, vezi planșe.

121 Iată doar cîteva exemple iconografice : o miniatură engleză din secolul al XV-lea (41, p. de titlu), o pictură realizată de Uccello, cca 1456 (57, pl. 50), o miniatură etiopiană din secolul al XVII-lea (41, p. 54), o icoană bulgărească din 1667 (42, p. 135), două icoane rusești din secolele XV—XVI (43, fig. 21 și 23) etc.

122 Vezi, de exemplu, pictura *Sf. Gheorghe omorînd balaurul* a pictorului ceh Josef Mánes (1820—1870).

123 Edgar Papu — *Ipostaze zguduitoare în manierism* (II), în „R.I.T.L.", nr. 2—3/1986, p. 94.

124 Paul Faure — *Fonctions des Cavernes Crétoises,* Ed. E. de Boccard, Paris, 1964.

125. Stanislas Klossowski de Rola, *Alchemy. The Secret Art,* Avon Books, New York, 1973.

INDEX TEMATIC

B

D

E

F

G

H

R

S

Ș

T

Ț

U

MYTHO-SYMBOLIC MOTIFS AND MEANINGS
in Romanian Traditional Culture

Abstract

When trying to reconstitute a pre- and proto-Romanian mythology one is confronted with a number of hardly surmontable difficulties such as the lack of autochtonous written sources or the loss of certain books — containing certain or probable references to the Geto-Dacian and Daco-Roman mythologies — written by Greek or Roman authors (Poseidonios, Kriton, Appianos, Arrianus and others). In addition, the information concerning the Geto-Dacians, supplied by ancient authors, is comparatively poor, sometimes ambiguous or contradictory, being often gathered at second or third hand.

The situation takes a turn for the worse when trying to reconstitute the mythic beliefs and the ritual practices of the Geto-Dacians as all these — being secrete — could hardly be known and mostly by fragments, by foreigners. On the other hand, the foreign authors — unable to grasp the true significance of some specific beliefs and rites, different from their myto-religious mentality — would either refrain from relating them or they would „cram", them more or less forcibly within the coordinates of their own mentality.

In point of fact these are far from being the only difficulties ; nevertheless, it would be absurd and equally inefficient to keep deploring the situation. An interdisciplinary and pluridisciplinary approach to the problem will most likely break this deadlock. The information (as much as it is available) incorporated by the ancient sources (accurately translated and interpreted) may be joined with the data provided by archaeologists, anthropologists, historians, linguists, paleoethnologists, etc.

A practically inexhaustible source of information concerning the Romanian mythology is provided by the folkloric manifestations and texts, even if they were systematically collected and recorded only at mid-nineteenth century.

The relation between the Romanian folk mythology, on the one hand, and the pre- and proto-Romanian mythology, on the other hand, seems to be the most delicate problem facing the researcher who undertakes a diachronic approach of the cultural phenomena and of the autochtonous folk mentality. The point in question is a lucid and accurate „measurement" of the contribution — quantitative and qualitative — made by the archaic mythological structures and motifs to the complex cultural phenomenon of the Romanian mythology The *maximal* position assumed by some researchers is highly spectacular and enticing but not less exagerated (noxious at times) than the *minimal* one, adopted by others. Most often, in both cases, the problem is the subjective implication of the researcher (as a matter of fact one cannot expect a *zero level* of subjectivity) which we do not consider to be negative in itself but only through certain forms of manifestation (unreliability, thesism, Thracomania, protochronism at all costs, etc.). Folk culture — born and enduring for thousands of years on the territory between the Carpathians and the Danube — is endowed with plenty of authentic merits so that it is in no need of false „prothetic appliances", evenmade of gold. The truth of the matter is that one of the main indicators testifying the vigour, the lack of complexes and the maturity of a civilization (the Romanian contemporary civilization is a case in point) is the courage of contemplating with objectivity its own historical and cultural evolution, unsparingly and without decorative adornments. It goes without saying that the main sources of reconstituting the Romanian mythology are the folk texts and manifestations, cultural phenomena characterized by *anonimity* and *orality*. From the researcher's standpoint the disadvantage presented by a traditional culture, an oral one to a high degree (scarcity of written sources) is fully compensated by an essential advantage : the perpetuation in vivid forms of certain ancient mythic beliefs and ritual practices. These *cultural data* have been transmitted — under hardly changed forms — „by word of mouth", from generation to generation in a vivid state, as elements still working for an almost contemporary mentality and not as fossilized relics or as dead museum exhibits.

Considering the existing evidence and the great number of arguments resorted to by the researchers in the field of the Romanian (paleo)ethnology (to which those invoked by historians, archaeologists, linguists, anthropologists should be added) casting doubt upon the continuity of the Carpathian-Danubian population can only be accounted for by ignorance or by ill-intentioned action. For a folk culture transmitted orally from generation to generation, based exclusively on collective memory, a single hiatus covering one generation would have been necessary and sufficient for all the cultural coordinates and

the force lines — defining and structuring this culture — to be annihilated. On the other hand, the similarity/identity of the mythico-ritual structures, scenarios and motifs and finally of the mythic mentality all over the Romanian space leaves no room for doubt with regard to their belonging to the same ethnic community. The features configurating an ethnic unit in space and time are not mainly of an anthropo-biological nature but of an anthropo-cultural nature : aspects of civilization and culture among which, besides the language one should consider in the first place the mythic mentality, the traditions, the customs, etc., generated, adopted — perpetuated in one word — by the respective ethnic collectivity. Tot be sure, we are going to avoid equally the trap of asserting the „freezing" or „purity" of the Romanian mythology. In point of fact to the contemporary researcher it appears as a „composite being" (to stick to the mythological sphere). To the autochtonous mythic structures and scenarios elements of Roman, Judeo-Christian (through the Byzantine way) and Slavonic mythology as well as mythical elements of certain migratory Asian peoples were added. The result was a vivid and evolutive folk mythology, a peculiar cultural syncretic product whose layers superposed along the years, can hardly be identified today. The problem is an extremely complex one but by simplifying it and by reducing it to a mathematical model we are able to discern — diachronically — the autochtonous mythic mentality as a function of at least two variables. On the one hand, it was subject to a slow (almost imperceptible) evolution, but a continous one (due to the natural evolution along the years of the folk mentality) — let us conventionally call it „linear evolution" and, on the other hand, it was subject to an accelerated evolution, but generally discontinuous (due to the superposed strata and the cultural pressures excerted by various exogenous traditions) — let us call it „evolution by steps".

The specificity of the Romanian mythology does not lie only in the fact that archaic autonomous mythic structures have survived under folklore-like forms in folk mythology but also in the way the mythic exogenous scenarios and motifs were assimilated. The curve of the „evolution by steps" was thus much flattened (rendered linear), in the first place, because only those mythic motifs had been assimilated which did not glaringly contradict the main coordinates and principles of its own mythic metality and, secondly, because the mythic motifs taken over had not been servilely imitated but adopted (by resorting to eliminations, addings, changes of meaning or merely of focus) in keeping with the same autochtonous mythic mentality. Thus we are entitled to speak about the phenomenon of *adoptation by option and adaptation*. This accounts for the fact that a mythic motif or scenario

obviously „imported“ remains, nevertheless, most often, distinctive also for the Romanian mythic mentality not only for the mentality which generated and „exported“ it. Under such circumstances the researcher is not merely obliged to acknowledge the taking over but also to be able to answer such questions as *why* it was adopted, and *in what specific way* the respective mythic motif or scenario has been adapted.

As mentioned above, not only to keep deploring the scarcity of written sources concerning the autochtonous paleomythology is absurd and inefficient but also to keep congratulating ourselves for the wealth of mythic information inherent to the folkloric creations. This huge cultural matter (gathered, treasured up, typologized and circulated by the folklorists) is merely raw material for the researcher of folk mythology. His approach will be one of *cultural archaeology* — not only useful but absolutely compulsory — approach which implies the following stages : the intuition of the place that should be „excavated“, the „digging up“ of certain relics convered by alluvial deposits, their interpretation by correctly decoding the symbols and meanings, the removal of the superposed elements (when ?, how ?, why ?) and the adding of those that have disappeared (when ?, how ?, why?), the reconstituion by extrapolation, starting from a few fragments, of a whole archaic mythic phenomenon, the grounding of the origin and evolution of the respective socio-cultural phenomenon, its reference to the universal mythic phenomenon, and so on.

As far as the mythologies of certain European ethnic communities are concerned — which were drawn up in the antiquity (the Greek and the Roman), in the Middle Ages (the Scandinavian and the German) or in the modern age (the Finnish) as a rule an effort of „deliteraturization“ is required, in view of finding out the original mythic motifs and structures. In principle, the researcher who ventures to reconstitute the Romanian mythology is faced with a difficulty somehow antagonistic : the gathering up of all the mythic motifs and their joining together in such a way as to result a unitary and coherent „scenario“. A fundamental problem, debatable nowadays, is whether we can speak about a Romanian mythology proper or rather about a number (very great, it is true) of mythic themes and motifs. The second solution is by far more comfortable and, at first sight, it seems to be obvious. This is the reason why along the years many scholars chose either an all-embracing but mythographic, descriptive approach of the Romanian mythology or an ethno-mythologic approach, deep-going but rather partial (at the level of a mythic motif or theme). In both cases, as a rule, the problems of the „mythic vocabulary“ were over-solicited to the detriment of those of „mythic grammar“. It goes without saying that the knowlwdge of the words

which constitute a language is indispensable but also not sufficient for the actual knowledge of the respective language. The question arises what are the laws giving birth to certain *mythologems* under specific forms and what are the rules according to which they articulate themselves in view of generating a coherent mythic language. In other words, what generates and unites mythico-ritual manifestations so (apparently) diverse and so (apparently) distinctive as the cosmogonic legends, the beliefs and rituals of founding a living space, the magical practices of driving away epidemic diseases, storms, eclipses, etc., the attributing of mytho-symbolic values to plants and animals, the belief in so many fabulous beings, the (u)topographiy of *the other world,* the beliefs and ritual practices connected with birth, marriage, death, the days of the year (the folk calendar), etc., etc. ? To be sure all these actually compose a folk mythology but — what matters even more — they are generated and governed by a (one and the same) mythic mentality. The *mythic mentality* consists in a finite number of *mythic principles* (patterns of archetypal thinking) which, when applied to an infinity of different situations, generates an infinity of mythic „answers" apparently different but fundamentally convergent. The latter might find their place into an organic mythical structure — into that unitary and coherent „scenario" mentioned above — if we only could estabilish the mythic principles which generate and govern them.

Following a centripetal approach — starting from a great number of different mythic motifs — we have tried to delimit the coordinates of a pattern of archetypal thinking that we have conventionally called „Cosmos and Chaos". For the mythic mentality Chaos does not disappear simultaneously with the act of cosmogenesis. Similar to the fact that all the elements of the Cosmos are pre-existing — in a virtual and latent state — in the very matter of the precosmogonic Chaos, the latter survives in the structure itself of the Cosmos. Disease, death, storm, drought, eclipse, earthquake, the invasion of the enemies, etc. are perceived as being hypostases of the Chaos which disturb the order of the Cosmos. The principle of the Chaos claims its rights and its pre-eminence ; it tries to bring the world back to the chaotic, precosmogonic state. The Universe (or any microuniverse : the body, the house, the village, the colectivity, etc.) is seen to be in an *unsteady equilibrium,* always oscillating between the state of *Chaos* and that of *Kosmos* (that is an *ordered universe* in the Pitagorean meaning of the concept). In the arhaic and traditional societies man does not behave like a passive spectator to this „cosmic spectacle", he takes an active part with mythico-ritual means in the regeneration of the worn-out Cosmos and in re-establishing the cosmic order that is temporarily (sometimes cyclically) disturbed.

Having restored this principle of the mythic mentality we have applied it — this time by a centrifugal approach — to the various Romanian mytho-folkloric creations. We have noticed that most of the legends, Christmas carols, ballads, magic spells (through their being recited) and ceremonies, rituals, magic gestures (through their being practised) ultimately aim at maintaining or re-establishing the *order of the world.* When „read" by means of this „lattice" the mythic motifs and the ritual practices have proved to be more easily decodable, that aspects considered gratuitous by former commentators have assumed meaning, or new meanings have come to the fore. Moreover, we have become aware of the fact that mythico-ritual texts and manifestations, dealt with as being distinct, are in fact only formally different hypostases of the same *archetipal mythic equation.*

The question arises if the principle „Cosmos and Chaos" is specific for the autochtonous mythic mentality, and, if so, to what extent. In our opinion we do not consider that we may believe it to be *specific* strictly speaking. It is rather an archaic and universal pattern of mythic thought. It is specific for the autochtonous mythic mentality only to the extent to which it manifested itself under specific forms, not seldom original ones. We can also consider it as being specific to the extent to which its action is not attested only synchronically, over the whole horizontal area of the Carpatho-Danubian, space, but also diachronically, on the vertical course of time, covering the historical and arhaeological evidence thousands of years old as well as the almost contemporary folkloric and mythic creations. On the other hand, the principle „Cosmos and Chaos" does not always work alone but in corelation with other mythic principles that, together, make up a specific, well shaped autochtonous mythic mentality. Only by reconstituing this mentality we shall be in the position of charting this continent so wide, so diverse and with so many blank spots as the Romanian mythology appears to be nowadays.

In this book we do not intend to approach the Romanian mythology as a whole but — from the above-mentioned perspective — we have considered a few mythic themes and motifs which were not studied at all or little studied or were approached from other points of view. We have approached these aspects of the autochtonous mythology in a universal context, but we have not resorted to the tools of *mechanical comparativism* (the infantile disease of ethnology), but to an orientative reference to other mythologies as well as to a more cautious and differentiated use of the „invariant" mythic structures and scenarios.

Chapter I. Mythic Motifs and Meanings in Carols of the Type : „The Stealing of the Sun and Moon". Christmas carols, being texts

and productions with a ritual character have, along the centuries, been less subject to alterations as compared with the non-ritual folkloric texts and productions. This accounts for the fact that the study of the carol is highly profitable. The scenario of the carol of the type „The Stealing of the Sun and Moon" contains the following main mythic motifs : God and the saints are making good cheer in heaven ; they are drinking, eating, dancing, etc. Their excesses of behaviour justify the ritual excesses and the orgiastic manifestations practised by man at the renewing of the year and they also announce the dissolution of order and the setting up of Chaos. Saint Peter — the guardian of paradise — is seized by an irresistable sleep and Judas (orthodox-Christian hypostasis of the devil) penetrates into the paradise. The vigour of God and that of the Demon are in inverse ratio : when one is asleep (minimum vigour) the other one is awake and active (maximum vigour). Judas steals from the paradise the sun and the moon (or some other divine insignia) and he hides them in the hell (the regression of the Cosmos in Chaos). Frightened and powerless, God *(Deus otiosus)* asks the saints to destroy Judas, but they are subject to an irrepresible fright *(demonophobia).* Only saint Elijah (the orthodox-Christian hypostasis of an ancient storm god) attacks the demon with lightenings, binds him, takes back the stolen heavenly bodies and finally restores the cosmic order. The analysis underlines the significance of the fact that this particular mythic theme has been taken over by the carols — the ritual songs chanted at the renewing of the year when the Time, Nature and Cosmos as a whole are being renewed. It is a renewal which implies two essential moments : the regression in Chaos of the old, weakened Cosmos and the regeneration of a new Cosmos, apt to perpetuate existence. Thus, by means of a mythical and ritual way, the Cosmos is maintained on the ontological spiral *ad infinitum.*

Chapter II. The Romanian Legend of the Deluge. Although the Romanian folk legedns and beliefs referring to the deluge have followed, in principle, the biblical model of the myth, a number of changes and insertions can be detected. A few of these new epic elements come from the apocryphal texts, others are generated by the autochtonous mythic mentality. For instance, in the Romanian legend of the deluge, the devil is against Noah's building his ark. He would destroy during the night what Noah builds during the day. Desperate, Noah resorts to a magic act. From the wood of the first tree used in building, a maple tree, he produces a *toaca* (a ritual percution instrument used only in the orthodox-Cristian divine service). Noah strikes *toaca* (a wooden board) and when hearing these sounds the devil runs away and the ark is built by itself. From the symbolic point of view

the ark floating of the waters of the deluge (that can be assimilated with the waters of the primordial Chaos) is a „cosmogonic egg", a *bioteque* which contains „the sead" of the future World, of the new, post-deluvian Cosmos. Then, it is but natural for the mythic mentality that the devil — the principle of the Chaos should oppose the building of the ark. Noah's magic act is studied in comparison with other construction rites practiced by the Romanians and by other populations.

Chapter III. Romanian Dendromythology — The Maple Tree. In this study the main aspects implied by dendromythology (Romanian and world dendromythology) are resumed and debated anew. In order to avoid a too general or strictly theoretical tackling of the problem our analysis considers only a definite tree : the maple tree. This choice is also accounted for by other reasons. Although many researchers of the traditional culture dealt with various aspects of the Roumanian dendromythology, none of them noticed the fact that — besides the fir tree, the oak and the apple tree — Romanian folk mentality had also conferred important mythic and symbolic attributes to the maple tree. It is true that the apple tree, the oak and especially the fir tree are given priority of place in the Romanian dendromythology, but we have tried to show that within this dendrological „sacred family" the maple tree is also to be found and not as a „poor relative". By analizing folkloric texts, historical and linguistic data, apocryphal legends, mythic beliefs and ritual practices we have reached the conclusion that in the Carpatho-Danubian space the maple tree was considered to be a *sacred tree* with all its hypostases and its derivatives : cosmic and cosmogonic tree, dwelling of the god/daimon, tree of judgement, tree of initiation, tree of installing (a new leader), tree with magic and apotropaic attributes, funerary tree, psychopomp tree, etc.

Chapter IV The Dragon and the Solomonar. The Terms of an Archetipal Mythic Equation. In the Romanian folk mythology the *Solomonar* is taken to be a wizard with meteorological powers which are assumed by him as a result of an initiation accomplished in an underground „devilish school". By means of magic spells the *Solomonar* bewitches the dragon of the clouds, fastens it with a bridle („magic binding"), mounts it and rises to the sky on its back where he starts (or stops) the rain, the storm and especially the hail storm. In our study the *Solomonar* is seen as a „vanquisher of the dragon", even if his weapons are mostly of a magic nature (the magic spell, the bridle). For the mythic mentality the dragon — as an archaic principle of Chaos — tries to disturb through storm and hail the cosmic balance ; the *Solomonar* tries to preserve it or to re-establish it. Thus the dragon and the *Solomonar* are seen as the terms of an archetipal mythic

equation. Starting from the ancient texts and from archaeological evidence we have tried to outline the possible archaic origins of this mythic belief in the Thracian-Geto-Dacian space. Most likely the *Solomonars* were initially priests of the ancient storm god. We have also tried to trace the evolution of this belief during the medieval period and after it. In the seventeenth and the eighteenth centuries, owing to the apocryphal literature (mostly the *chronographs)* which circulated in the Romanian provinces, the wizard with meteorological powers entered symbolically and onomastically — under the patronage of the biblical king Solomon considered to be a „great wizard" and later on the „patron of the wizards". That phenomenon took place in order to soften the persecutions of the Christian Church against those who continued to believe in heathen sperstitions and to practice magic rituals. The „robot portrait" of the *Solomonar* has been completed by referring it to similar personages in the mythic traditions of other peoples, mainly the neighbouring ones (Serbians, Croats, Hungarians, etc.).

Chapter V. The Labyrinth — Order and Chaos. In this chapter the mythic and symbolic meanings of the labyrinth are re-interpreted as well as the status of the characters who played, a part in the scenario of the well-known legend (Minotaur, Ariadna, Theseus, Dedalus, Egeus, etc.). A typology of the action meant to defeat the monster is suggested, trying to detect the direction of the evolution (involution, in fact) of the scenario: from the inițial pattern (the androgynous supreme god defeats the primordial monster through a complex of warlike and magic actions) to an intermediary level (the hero and the heroine — or the god and the goddess — defeat the monster together, the first one in a warlike manner, the second one in a magic way) up to the final level (one of the characters gradually loses its function and role ; only the hero/god defeats the monster in a warlike manner or only the heroine/goddess defeats it in a magic way). One of the aims and of the results of this study is the rehabilitation of the role initially played by Ariadna. Starting from some information conveyed by ancient authors as well as a wide comparative research of the similar legends in the Romanian and world mythology, we have come to the conclusion that — in the initial form of the legend — Ariadna takes a more active part in the defeat of the Minotaur. The latter was caught alive and bound by the couple Theseus-Ariadna, it was taken out of the labyrinth and only after that sacrificed. The crossing of the labyrinth and the sacrification of the Minotaur are dealt with as acts which confer cosmic attributes (order) to a chaotic space (the labyrinth).

Translated from Romanian by MARIA MOCIORNIȚA

CONTENTS

CUPRINS

Lector : IORDAN DATCU
Tehnoredactor : GEORGETA CÎRSTEA
Bun de tipar : 13.12.1989
Coli ed. 22. Coli tipar 21

Tiparul executat sub c-da 201 la
Întreprinderea Poligrafică Galați
B-dul George Coșbuc nr. 223 A
Republica Socialistă România



NOTĂ

În mod arbitrar, cenzura a impus excluderea din text și din notele bibliografice a numelor unora dintre autorii citați, plecați din țară sau considerați indezirabili de vechiul regim dictatorial. Îmi fac o datorie de onoare în a-i repune în drepturile lor firești. Dat fiind că la data de 22 decembrie 1989 volumul se afla într-o fază avansată de tipărire, le menționez numele aici și nu la locurile unde s-ar fi cuvenit:

— Petre Alexandreascu p. 13 (nota 1); p. 255 (n. 160)

— Monica Brătulescu p. 57 (n. 42); p. 159 (n. 72); p. 160 (n. 100); p. 301 (n. 26); p. 302 (n. 33)

— Constantin Eretescu p. 245 (n. 11)

— Octavian Paler p. 300 (n. 4)

— Ion Taloș p. 107 (n. 36, 37, 38); p. 157 (n. 42, 46, 47); p. 245 (n. 3); p. 301 (n. 21)

Sper ca astfel de practici să rămînă doar o tristă amintire.

ANDREI OIȘTEANU

București,
25 decembrie 1989

Lei 18,50

Lucrări de folcloristică apărute în seria „Universitas":

D. CARACOSTEA, OV. BÎRLEA	— Problemele tipologiei folclorice
OCTAVIAN BUHOCIU	— Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească
ADRIAN FOCHI	— Estetica oralității
PETRU CARAMAN	— Colindatul la români, slavi și la alte popoare
NICOLAE CONSTANTINESCU	— Lectura textului folcloric
ION ȘEULEANU	— Poezia populară de nuntă
MIRCEA FOTEA	— S. Fl. Marian, folclorist și etnograf
MIHAI COMAN	— Mitologie populară românească, vol. I, II
ION CUCEU, MARIA CUCEU	— Vechi obiceiuri agrare românești
AL. I. AMZULESCU	— Repere și popasuri în cercetarea poeziei populare.

ISBN 973-21-0161-X